PETER SLOTERDIJK

HACER HABLAR AL CIELO

La religión como teopoesía

SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

Peter Sloterdijk

Hacer hablar al cielo

La religión como teopoesía

Traducción del alemán
de Isidoro Reguera



Biblioteca de Ensayo 128 (Serie Mayor)

Índice



En memoria de Raimund Fellinger

Nota preliminar

Dado que el título de este libro suena equívoco, hay que hacer notar que en lo que sigue no se hablará del cielo de los astrólogos ni del de los astrónomos; tampoco del de los astronautas. El cielo al que se ha hecho hablar no es un objeto susceptible de percepción visual. Desde antiguo, sin embargo, se imponían al mirar hacia arriba representaciones figurativas acompañadas de fenómenos vocales: la tienda, la cueva y la bóveda. En la tienda suenan las voces del día a día, las paredes de la cueva reflejan viejos cantos mágicos, y en la bóveda resuenan las cantilenas en honor del Señor, en lo alto.

De la suma de cielo diurno y cielo nocturno resultó desde siempre una concepción arcaica de lo englobante. Dentro de ello pudo imaginarse lo enorme, abierto y amplio, junto con lo protector y hogareño, en un símbolo de integridad cósmica y moral. La figura de la diosa egipcia del cielo Nut, que inclinada hacia delante forma sobre la tierra un puente guarnecido de estrellas, ofrece el emblema más bello transmitido desde la Antigüedad de una protección por lo englobante. Gracias a su imagen, el cielo está presente también en el interior de los sarcófagos. A un muerto que abriera los ojos en el ataúd la visión de la diosa le supondría una liberación agradable.

Cuando en el curso de la secularización el cielo perdió su significado como símbolo cósmico de inmunidad, se transformó en el prototipo de la arbitrariedad en la que se pierden en lontananza los objetivos humanos. El silencio de los espacios infinitos suscita entonces terror metafísico en pensadores que escuchan el vacío. Todavía Heinrich Heine dio otra mano de pintura a esta tendencia, con ironía más leve, cuando en su narración versificada *Alemania. Un cuento de invierno* (1844) decidió abandonar el cielo, del que una chica cantaba al arpa la «vieja canción de la renuncia», a los ángeles y a los gorriones. Charles Baudelaire, por el contrario, en *Las flores del mal* (1857) escenifica un pánico neognóstico de prisioneros, describiendo el cielo como una

tapadera negra sobre una gran cacerola en la que se cuece la vasta humanidad invisible.

Después de los diagnósticos contrarios de los poetas, es aconsejable escuchar una tercera opinión y otras opiniones. En lo que sigue se hablará, sobre todo, de cielos abiertos, comunicativos, claros, que invitan a la elevación, porque, respondiendo a una tarea de ilustración poetológica, configuran zonas comunes de procedencia de dioses, versos y despejos.

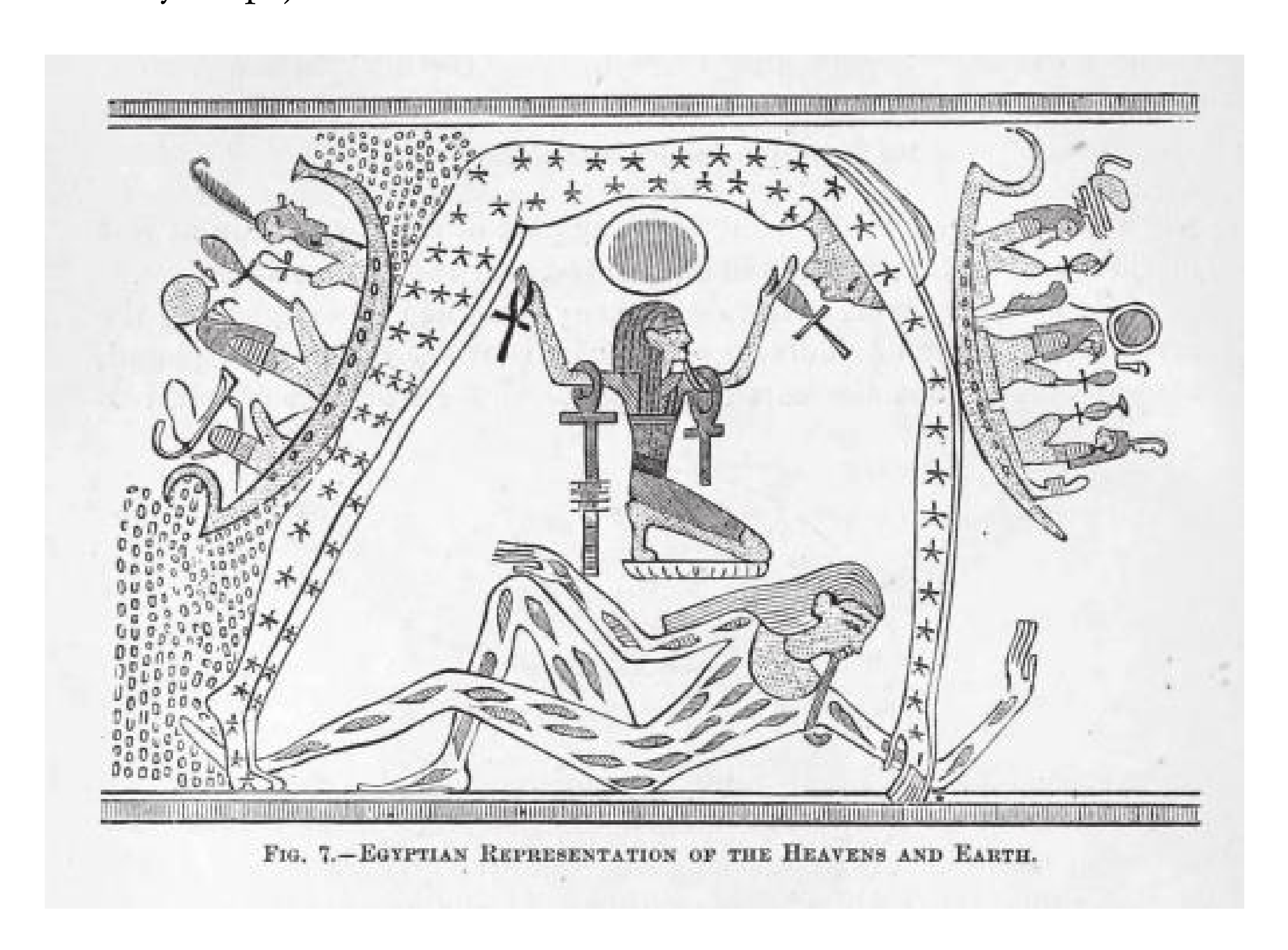

FIG. 7.—EGYPTIAN REPRESENTATION OF THE HEAVENS AND EARTH.

Foto: Wikimedia Commons.

Detalle del papiro Greenfield (siglo X a. n. e.). La diosa del cielo, Nut, se encorva sobre el dios de la tierra, Geb (tumbado), y el dios del aire, Schu (de rodillas). Representación egipcia del cielo y la tierra.
Ilustración según un antiguo papiro egipcio en *The Popular Science Monthly*, tomo 10, 1877, pág. 546.

I

DEUS EX MACHINA, DEUS EX CATHEDRA

... y él no les hablaba sino en parábolas.
Mateo 13, 34

1

Dioses en el teatro

La conexión entre las representaciones del mundo de los dioses y la creación literaria es tan antigua como la tradición tempranoeuropea; en efecto, se remonta a las fuentes escritas más antiguas de las civilizaciones de todo el mundo. Quien recuerde el oleaje atemporal de los versos de Homero sabe además que el poeta deja disertar a los dioses olímpicos sobre el destino de los combatientes en la llanura ante Troya. Hace que hablen los celestiales sin rodeos, no siempre con la gravedad debida a la condición de su rango.

También al comienzo de la *Odisea* se escucha cómo Zeus toma la palabra para desaprobar las manifestaciones arbitrarias de su hija Atenea. Así le habla el soberano: «Hija mía, ¡qué palabras han salido del cercado de tus dientes!»[1]. Ni siquiera el habitante más importante del Olimpo puede tapar la boca sin cumplidos a una diosa a la que compete la sabiduría. Para manifestar su descontento el padre de los dioses se ve obligado a un despliegue retórico, incluso al uso de fórmulas poéticas.

¿Se puede decir que Homero fue el poeta que trajo al mundo dioses poetizantes? Se conteste como se conteste a esta pregunta mordaz, los dioses de Homero solo actuarían como poetas de modo diletante, en tanto que poetizar es un oficio que ha de ser estudiado a pesar del mito de los hechos maravillosos de la inspiración no cualificada. Quedarse en la posición del *diletto* era prueba de aristocracia olímpica. Ningún poder del mundo habría podido conseguir que un dios en funciones alcanzara el grado de maestría de un oficio.

Los dioses de tipo olímpico de la Antigua Grecia se presentan la mayoría de las veces como desligados del mundo. No se implican en acciones terrenales más que como acostumbran a hacer los aficionados; en las guerras se sientan en sus palcos como espectadores que apuestan por sus favoritos. Los enredos no son su asunto. Se asemejan a magos que dominan por igual tanto el aparecer como el desaparecer repentino.

Mantienen un rasgo peculiar de peso ligero incluso cuando ya no encarnan meras fuerzas difusas de la naturaleza, fenómenos meteorológicos e impulsos de fecundidad botánica y animal, sino que ayudan a la personificación de principios éticos, cognitivos, incluso políticos, más abstractos. Podría considerarse a los olímpicos como una *society* de oligarcas que se hacen guiños en cuanto sube el olor del fuego sacrificial.

Su lugar de residencia delata que son creaturas de la antigravitación. Han olvidado la existencia, la morada en el campo de la gravedad, en el que se fatigaban sus predecesores, los dioses de la generación titánica. Los amorfos y recios titanes estaban predestinados a hundirse en la oscuridad al imponerse los mejor formados; a excepción de Hefesto, el único limitado en movilidad entre los dioses, que, como herrero y engendro cojo de taller, nunca fue socialmente aceptable del todo. Los dioses de la corona olímpica, la segunda generación, desde la decadencia de sus predecesores, estaban preocupados por la premonición de que los vencidos pudieran volver algún día. Los dioses de ese nivel saben que todas las victorias son provisionales. Si los dioses tuvieran un inconsciente, en él estaría grabado: somos espíritus de muertos que hemos llegado lejos[2]. Nuestro ascenso se lo debemos a un impulso vital sin nombre, que no puede descartarse que un día nos lleve más allá.

Aquí hay, ante todo, un aspecto significativo para lo que sigue: que los dioses de Homero fueron dioses hablantes. También fueron, como Aristóteles dijo de los hombres, seres vivos «que tienen lenguaje». La poesía los colocó al alcance del oído humano.

Aunque los seres superiores la mayoría de las veces solo se comunicaran entre ellos, las conversaciones de los inmortales fueron escuchadas en ocasiones por los mortales; como si los caballos espiaran antes de la carrera las apuestas de los espectadores.

El fenómeno de los dioses hablantes fue retomado siglos después de Homero en la cultura teatral griega. El teatro de Atenas desplegaba ante la ciudadanía reunida obras que, por medio de su claridad, al ser comprensibles por el común de la audiencia, favorecían la sincronización emocional del público urbano. La democracia comenzó como populismo afectivo; se aprovechó desde el principio del efecto

contagioso de las emociones. Como Aristóteles resumió más tarde, el pueblo de espectadores experimentaba en el teatro «miedo y compasión», *phobos* y *eleos*, esto es, mejor dicho: estremecimiento y desolación, la mayoría de las veces en los mismos pasajes de las piezas clásicas. Las conmociones representadas por los actores las experimentaban en el mismo compás la mayoría de los espectadores, tanto hombres como mujeres; se liberaban de sus tensiones por medio de su participación casi sin distancia en las penas de los devastados en el escenario. El griego tenía un verbo específico para este efecto: *synhomoiopathein*[3], sentir a la vez la misma pena. También en las comedias, que seguían a las tragedias, el pueblo se reía, por regla general, en los mismos puntos. Para el efecto edificante del drama era decisivo que en la contemplación de los cambios del destino en el escenario se llegara juntos al límite a partir del cual no se plantean más preguntas. Lo velado, lo que sobrepasa la razón, aquello a lo que se llama también lo numinoso, llenaba en presencia real la escena. Dado que ese efecto sucedía raras veces y desapareció en las piezas mediocres de la época posclásica, el público ateniense perdió el interés. En el siglo IV a. n. e., a los espectadores, que habían sacrificado una jornada para asistir a las marchitas representaciones de la escena de Dioniso, se les indemnizaba con un óbolo teatral.

Desde este trasfondo se entiende mejor una invención ingeniosa del arte teatral ático. Los dramaturgos («hacedores de acontecimientos») —todavía ampliamente idénticos a los poetas— habían entendido que los conflictos entre seres humanos que pelean por algo incompatible tienden a llegar a un punto muerto. Con medios humanos, de ahí no hay salida alguna. El teatro antiguo entendió tales momentos como pretextos para la introducción de un actor divino. Como un dios no podía entrar por un lado del escenario como un mensajero cualquiera, fue necesario inventar un procedimiento para poder hacerlo entrar en escena desde lo alto. Para ese fin los ingenieros teatrales atenienses construyeron una máquina que posibilitó la aparición de los dioses por arriba. *Apo mechanes theos*: una grúa giraba por encima del escenario, en cuyo brazo estaba sujeta una plataforma, un púlpito; desde allí hablaba el dios hacia la escena de los seres humanos. El aparato llevaba el nombre de *theologeion* entre los atenienses.

Quien actuaba en la impresionante grúa no era un sacerdote que

hubiera estudiado teología —no había tal cosa; el concepto de teología no existía aún—, sino un actor tras una máscara solemne. Tenía que representar al dios, o a la diosa, como instancia imperiosa, solucionadora de problemas. Está claro que los dramaturgos no sentían reparo alguno en actuar «teúrgicamente»: consideraban las apariciones de dioses como efectos factibles, de igual modo que más tarde algunos cabalistas estaban convencidos de poder ejercer procedimientos teotécnicos en tanto que repetían los trucos de los textos del autor. Otros lugares de espectáculos helénicos se conformaban con instalar el *theologeion* como una especie de tribuna o balcón elevado en la pared del fondo del teatro, renunciando a la dinámica fascinante de la entrada flotante.

La epifanía teatral más impresionante tiene lugar cuando en las *Euménides* de Esquilo (representada en Atenas en el año 458 a. n. e.) Atenea aparece hacia el final de la obra para resolver, en el asunto del Orestes asesino de la madre, el empate entre el bando de la venganza y el bando del perdón en favor de la opción conciliadora, convirtiendo a las vengativas erinias en «bienintencionadas». Algo parecido se escenifica en el *Filoctetes* del viejo Sófocles (representado en el año 409 a. n. e.), cuando el Hércules divinizado aparece suspendido en el aire para hacer que cambie de opinión el enemigo de los griegos, obstinado en su dolor, hasta que entrega el arco sin el que la guerra de Troya, según la voluntad de los dioses, no podía acabar a favor de los helenos.

El *theologeion* no es una tribuna de orador ni un púlpito de prédica, sino un dispositivo exclusivamente propio del teatro. Representa una «máquina» (en el sentido originario de la palabra) trivial, un efecto especial que ha de cautivar la atención del público de espectadores. Pero su función (trasladar a un dios desde el estado de no-visibilidad al de la visibilidad) no es trivial. Además, no solo se ve flotar sobre la escena a un dios o una diosa, sino que se le oye —a él o a ella— hablar e impartir instrucciones. Sin duda, es «mero teatro», pero, si no fuera por el teatro inicial, no se habría podido incluir a todos los personajes, tanto mortales como inmortales, temporalmente en el ámbito de lo representable. Si los dioses no se muestran por sí solos, se les enseña a hacerlo. De efectos de este tipo trata el término latino posterior *deus ex machina*, cuyo sentido técnico-dramático podría puntualizarse más o menos así: solo una figura que intervenga desde fuera puede significar el

giro liberador en un conflicto enmarañado sin salida. Que el dios, o la diosa, aparezca *coram publico* en el momento decisivo de la acción no es, en principio, más que una exigencia dramatúrgica; pero su aparición significa también un postulado moral, lo cual justamente es el deber del teatro. Se lo podría llamar la «demostración dramatúrgica de la existencia de Dios»: se usa a un dios para la disolución del nudo del drama; por tanto, existe. Sería irrespetuoso, aunque no del todo falso, calificar al dios que aparece de repente de *happy-end-provider*. A menudo, la solución deseable, da igual en qué ámbito, solo puede alcanzarse con ayuda de fuerzas superiores, aunque se trate solo de ocurrencias ingeniosas. Las «soluciones» se hacen memorables como servicios prestados por el cielo[4] mucho antes de que lleguen a ponerse en circulación como respuestas concretas a tareas matemáticas y a problemas empresariales. Añadamos la observación de que numerosos libretos de ópera del siglo XVII, en el que tanto se tendía a la tragedia, no hubieran sido imaginables sin el dios desde la máquina.

Desde el trasfondo de la teodramática griega puede plantearse la cuestión de si la mayoría de las «religiones» más desarrolladas no el nudo del pecado en los seres humanos, es decir, como pago de redención por la transición del ser humano de la servidumbre al diablo a la libertad bajo Dios. poseían un equivalente a la grúa del teatro, es decir, al balcón para los seres superiores. Me contento, por ahora, con el desafortunado término «religión», aunque está sobrecargado de confusiones, especulaciones y suposiciones; sobre todo desde que Tertuliano en su *Apologeticum* (197) les dio la vuelta a los términos *superstitio* y *religio* frente al uso romano del lenguaje: llamó superstición a la *religio* tradicional de los romanos, ya que el cristianismo debía llamarse «la verdadera religión del Dios verdadero». Con ello proporcionó a Agustín el modelo para su tratado histórico *De vera religione* (390), con el que el cristianismo se apropió definitivamente de dicho concepto romano. Entretanto, vale ya para cualquier cosa que anule el entendimiento claro con sugestiones de media luz y de materia oscura[5], aunque tampoco falten esfuerzos por demostrar la posible congruencia entre lo racional y la revelación para salvar el concepto de religión[6]. Ciertamente el *theologeion*, en el sentido estricto de la palabra, fue inventado solo una vez y denominado así una única vez. En un sentido ampliado y bajo otros nombres, el

procedimiento de instar a los dioses a que aparezcan por arriba y hablen es, si no omnipresente, sí comprobable repetidas veces.

De lo que se trataba dramatúrgicamente en el teatro ático (el cual casi es representativo de todas las demás culturas) era nada menos que de la cuestión de si los espectadores de una trama solemne debían considerarse siempre satisfechos con meros efectos teotécnicos o si lo que sucedía «en definitiva» era que «los dioses mismos» mostraban su presencia gracias a la magia del espectáculo. Desde antiguo, los chamanes, sacerdotes y gentes del teatro comparten la experiencia de que también la emoción más profunda entra dentro del ámbito de lo factible. Y, si no sucumbían al cinismo latente de su oficio, ellos mismos creían que lo emocionante, en tanto que tal, lograba una presencia más intensa en el curso del procedimiento sagrado. Es inherente a las acciones rituales, como a todos los «juegos profundos», la posibilidad de que lo representado despierte a la vida en aquello que lo representa. Si el dios «está cerca y es difícil de captar», su vaguedad no es incompatible con la seriedad de nuestra devoción por él y de nuestra sumersión en su presencia atmosférica[7].

Equivalentes del funcionamiento del teatro helénico aparecen cuando dioses de la más diversa procedencia, también los de constitución monoteísta y dotados de fuertes predicados de altura, comienzan a cumplir su deber de aparición, es decir, a cumplir con la llamada a descender a lo perceptible para los sentidos humanos. En principio los dioses podrían permanecer completamente ocultos si quisieran, dado que por naturaleza son latentes, trascendentes y están sustraídos a la percepción mundana. No sin motivo se los llama los invisibles. Sobre todo a los subterráneos les gustaba la discreción; se contentaban con la manifestación anual de fuerza de la primavera; fueron imitados, especialmente entre los pueblos mediterráneos, en formas de culto extremas; por ejemplo, en el caso de las faloforias atenienses, es decir, de los desfiles de erección que, con motivo del culto a Dioniso en primavera, ofrecían a las matronas de la ciudad ocasión de pasear por ella falos gigantescos, hechos de cuero rojo, en un estado de burla sagrada.

Para los habitantes del más allá de aquella época la «aparición» no debía de significar más que una actividad secundaria; Epicuro dio con el punto esencial cuando hizo notar que los dioses eran demasiado

bienaventurados como para interesarse por los asuntos de los seres humanos. Es verdad que su predecesor Tales había afirmado: «Todo está lleno de dioses», pero esto podía significar muchas cosas: o que de los cientos de divinidades griegas siempre había una de guardia en el lugar de tránsito hacia el mundo humano, comparable a una ambulancia celeste, o que estamos rodeados de lo divino por todas partes y continuamente, pero, debido al polvo de la vida cotidiana, no nos damos cuenta de su presencia. Homero había notado, de paso, que a los dioses les gustaba participar de incógnito en banquetes humanos y encontrar paseantes solitarios[8]; solo posteriormente se les reconocerá por su enigmático resplandor.

De episodios epifánicos —da igual cómo se interpretaran— surgieron con el tiempo imperativos cultuales. En cuanto los cultos se hicieron estables, los dioses se integraron en el ecosistema de las evidencias que delimitaba su espacio de aparición. Los dioses son vaguedades que se precisan por el culto. En época antigua fueron invitados, por no decir obligados, a «aparecer» casi por todas partes, sobre todo en lugares instalados especialmente para ello, espacios que se les asignaron denominados templos (del latín *templum*, «zona acotada»), idóneos para epifanías y para fechas determinadas, que por ello se llamaron «festividades». Cumplían sus tareas de aparición y revelación, sobre todo, gracias a intermediarios oraculares humanos, que expresaban sentencias o profecías polisémicas, o valiéndose de comunicaciones escritas rodeadas de un aura de sacralidad; no era raro que algunos de ellos aparecieran en sueños lúcidos, durante el sueño en el templo (*enkoimesis*, *incubatio*) o en la víspera de la fecha en que hubieran de tomarse decisiones importantes.

Su estado preferido era la apatía, rozando la indiferencia, con la que sobrellevaban las invocaciones que les hacían los mortales. Estos podían rezarles, avergonzarlos con grandes ofrendas, incriminarlos, acusarlos de injusticia, cuestionar su sabiduría, incluso insultarlos y maldecirlos, sin arriesgarse a respuestas inmediatas[9]. Los dioses podían permitirse hacer como si eso no sucediera. Gracias a su continencia el cielo sobrecargado de llamadas pudo bandearse a través de los tiempos.

Finalmente, los demasiado invocados se dieron a conocer también en corporalidad personal: no pocas veces se tomaron la libertad de utilizar apariencias corporales que iban y venían a su antojo. O se compactaron,

«cuando el tiempo estaba cumplido», en un hijo de Dios que traía salvación, en un mesías. Después de que Ciro II, el rey de los persas, famoso por su tolerancia religiosa, hubiera permitido en el año 539 a. n. e. a los judíos llevados a Babilonia el retorno a Palestina tras un exilio de casi sesenta años, su élite espiritual era muy sensible a los mensajes mesiánicos; el libro de Isaías (44, 28-45, 1) marcó la pauta en esto. De los elogios a Ciro, el instrumento de Dios, se desprendieron ideales mesiánicos que permanecieron vigentes durante dos mil quinientos años. Para toda una época de la historia valdrá lo que Adolf von Harnack ha hecho observar sobre Marción, el proclamador de la doctrina del Dios desconocido: «La religión es salvación. El indicador de la historia de la religión se paró en ese punto en los siglos I y II; ya nadie que no fuera un salvador podía ser Dios»[10]. El sobrenombre «Salvador» o «Redentor» (*soter*) ya fue utilizado por Ptolomeo I, que tras la muerte de Alejandro el Grande se convirtió en soberano de Egipto; él instauró el culto de los «dioses salvadores». Su hijo Ptolomeo II llevó el «nombre de oro» que correspondía a un faraón: «Su padre le ha hecho aparecer».

Los dioses que se manifestaban dejaban ver, oír y, en ocasiones, leer a su clientela tanto como era conveniente para guiarlos, vincularlos e instruirlos, que, por regla general, era lo suficiente para mantener la «estructura de plausibilidad» por la que se aseguraba la fidelidad de una comunidad ritualista a sus representaciones cultuales (en la Antigüedad: la conservación de las costumbres de los antepasados, *patrioi nomoi*, *mos maiorum*; en el cristianismo: *fides*, «fidelidad en la adhesión a aquello que proporciona sostén»). Plausibilidad significa aquí mantener, sin desarrollo teórico, las costumbres, incluso aquellas relacionadas con las cosas del más allá.

La invención del *theologeion* por los griegos hizo explícita, con ayuda de una innovación mecánica, una situación embarazosa con la que tenían que enfrentarse todas las formaciones religioides superiores. Despejaba la tarea de ayudar a convertir el más allá, lo más alto, lo otro —o como quiera que se llamara al espacio supraempírico, poblado de vaguedades cargadas de poder— en una manifestación suficientemente evidente en el mundo humano. El estadio más antiguo de evidencia

procedente de fuentes sensiblessuprasensibles se manifestó como conmoción de los participantes de una «pieza de teatro», de un rito festivo, del sacrificio fascinatorio de una víctima. A menudo, para la producción de esos efectos, las culturas tempranas se sirvieron de procedimientos mediúmnicos y métodos mánticos: ambos abrían la posibilidad de que las dimensiones ocultas dieran a conocer sus intenciones.

Por regla general, los del más allá aceptaban las posibilidades que se les ofrecían de aparecer en presencias inducidas por trance, ocasionalmente tras arrebatos en los que los receptores sobrepasaban los límites de la autolesión voluntaria. Los remitentes del más allá parecían nombrar a sus medios de culto embajadores en el umbral entre las esferas. Ocasionalmente se dejaban percibir a través de voces que sonaban en los celebrantes; más tarde el balbuceo de los médiums se cambió por la tranquila lectura de trozos de escritos sagrados. Los dioses daban instrucciones por medio de la forma de un hígado de cordero o por la dirección del vuelo de las aves: preludios de las denominadas artes de interpretación y lectura de señales. La astrología mesopotámica celebró un triunfo temprano de la interpretación de signos al conseguir la capacidad de descifrar las posiciones respectivas de los cuerpos celestes como mensajes y poderes de influencia en relación con el destino humano. La zona de signos crece paralelamente al arte de la interpretación[11]. Que no sea accesible a todos se explica por su naturaleza semiesotérica: ya Jesús reprocha a sus discípulos que no entendieran los «signos de los tiempos» (*semeia ton kairon*)[12]. Él mismo era ciertamente más que una constelación y, sin embargo, parece que en su nacimiento la estrella de Belén, si Mateo no solo fantaseaba[13], puso en el cielo un signo que sirvió de guía a los astrólogos de Oriente más populares hasta hoy[14].

Prácticas de éxtasis y métodos mánticos de consulta constituían procedimientos para plantear preguntas al más allá que este no podía dejar completamente sin respuesta. Por regla general se partía de que se encontrarían traductores que asignaran un sentido práctico a los símbolos cifrados. Como muestra la nueva investigación, en la Antigüedad occidental se cultivó en grado altamente elaborado la teoría política de los signos, sobre todo entre los griegos y los romanos[15]. Todavía no se hablaba expresamente de «teología política». Pero que los

dioses tienen opiniones sobre asuntos humanos y toman partido en ellos, en verdad, y que incluso en casos concretos planifican empresas políticas a largo plazo en las que la colaboración de actores terrenales resulta imprescindible —como en la fundación de Roma a través del príncipe troyano Eneas de manera indirecta— era algo que estaba fuera de toda duda para los peritos en signos. Ningún imperio prosperaba sin que las constelaciones del cielo de la época se interpretaran en el contexto de situaciones de su tiempo, tanto entre los gobernantes como entre los aspirantes a gobernar. A ello se añaden consejos procedentes del inframundo: *Tu regere imperio populos, Romane, memento*[16]. De boca del padre muerto escucha Eneas la advertencia dirigida a él, el precursor de los romanos, de imponer a los pueblos su régimen benévolo. Virgilio, el contemporáneo y encargado de la exaltación de Augusto, creó con este mandato sobre el modo de gobierno un modelo de predicción tras el acontecimiento. Los seguidores modernos de los augures que descifran los «signos de la historia» son los historiadores de poderosa visión de conjunto que se dedican a la tarea de presentar la sucesión aparentemente ciega de acontecimientos como secuencias plenas de sentido de una «historia universal».

A los inventores del *theologeion* corresponde el mérito de haber puesto en claro la presión epifánica que aguantaba el supramundo desde que asumió la tarea de colaborar en la integración simbólica, o sea, «religiosa», y emocional de grandes unidades sociales, esto es, de etnias, ciudades, imperios y comunidades de culto supraétnicas; con lo cual las últimas también pudieron asumir un carácter metapolítico (más bien contrapolítico, como el que muestran las comunidades cristianas de los siglos preconstantinianos). Las animadas comunas del cristianismo temprano se habrían desintegrado en la confusión de inspiraciones privadas circunstanciales y convertido en ingobernables si los primeros obispados no se hubieran preocupado por establecer una cierta medida de coherencia litúrgica y teológica y si no se hubieran apoyado territorial, personal y técnicamente en las administraciones romanas provinciales y militares. Los obispos (*episcopoi*, «controladores») eran por naturaleza algo así como *praefecti* («comandantes», «gobernadores») revestidos de carácter religioso; sus diócesis (del griego *dioikesis*, «administración») se asemejaban a las antiguas demarcaciones del imperio después de la nueva distribución diocleciana

en torno al año 300; no en último término fue por ello por lo que cuajó el principio de jerarquía en la organización eclesial que se iba construyendo. Con ella llegó la *haute couture* de las vestiduras sagradas que antes habían sido simples indumentarias de funcionario.

El principio tecnoescénico, o bien dramatúrgico-religioso y mediológico, *apo mechanes theos*, alias *deus ex machina*, ya estaba en uso en algunos rituales de Oriente Próximo mucho antes de que apareciera el teatro ateniense. Por citar el ejemplo más conocido, el Arca de la Alianza (*Aron habrit*) del antiguo Israel, que era llevada en las migraciones del pueblo y guardada en el tabernáculo hasta que encontró un sitio fijo (en el que solo se podía entrar una vez al año, en el Yom Kippur, la fiesta de reconciliación posexilio) en el punto más interior del primer templo jerosolimitano, significaba, desde el punto de vista técnico-manifestativo, una clásica *mechane* sacra para la rememoración de un Dios capaz de lenguaje y escritura. Según su determinación funcional, el Arca de la Alianza era un *theologeion ante litteram*. Contenía, según dicen, las dos tablas que Moisés había recibido en el monte Sinaí, rodeado de nubes, y que fueron «escritas por el dedo de Dios»[17]. Más tarde parece que se guardó en ella la Torá, más conocida bajo el nombre de Pentateuco («cinco libros»), los cinco libros de Moisés.

Un plus de epifanía no estaba permitido ni era posible en la monolatría judía antigua: por lo pronto, imperaba la ley de que perdía su vida quien *viera* en presencia real a Dios, el príncipe devastador del fuego y de los fenómenos climáticos. La presencia de Dios se hacía notar de manera numinosa, y en modo alguno podía traducirse teatralmente. En cuanto a la apariencia, Yavé y los Elohim se limitan a las Sagradas Escrituras y a la «naturaleza», ambas entendidas en el signo de la autoría y ambas comprendidas solo como reactualización permanente de lo escrito y creado. Los signos escritos guardados en el interior de la caja dorada hecha de madera de acacia hacían sagrada y peligrosa su proximidad; a quien tocara por descuido el Arca de la Alianza había que matarlo, un indicio de que la función del tabú, que fue observada por etnólogos europeos del siglo XIX en la Polinesia, también existía desde antiguo en pueblos semitas, como en otros

muchos. «Desde antiguo» significa desde que prohibiciones «santificante-maldicientes» fueron tomadas en serio de forma sangrienta por los grupos arcaicos de culto. La *religio* temprana, si se puede ampliar el concepto romano, concernía desde siempre a los acontecimientos en el límite entre cosas que dan vida y que traen muerte. Aquí sucede algo típicamente religioso: lo confuso roza lo plenamente serio.

Los escritos del antiguo Israel respondían al esquema de un *deus in machina*; un Dios así alcanzó nueva importancia en el siglo XVII en la búsqueda de ingenieros cristianos de un *perpetuum mobile*, cuando se consideraba posible llegar a una demostración de la existencia de Dios desde la mecánica. Con la entrega mítica de las tablas en el Sinaí, el Dios de Israel había satisfecho su deber de aparición. Los mandamientos escritos en las tablas fueron repetidos primero oralmente, dado que solo mucho más tarde pudo hablarse de copia, lectura, estudio y comentario. El Dios del pueblo del éxodo estaba claramente dispuesto durante los años de peregrinaje por el desierto a acercarse a los suyos en forma de columna de fuego por la noche y de columna de humo en el horizonte por el día. Que el grupo migratorio estuviera de camino por sendas del desierto durante cuarenta años antes de la «ocupación de tierra» en su territorio de asentamiento prometido da muestras de una duda muy significativa antes del éxito. Solo como andadura de penitencia puede hacerse comprensible el largo errar: a paso moderado el camino expedito a la Tierra Prometida se habría hecho en cuarenta días o menos si se pudiera suponer la lógica de un caminar consciente de su objetivo. Pero no puede presumirse tal lógica; el concepto de camino expedito no está incluido en los *terms of trade* entre Israel y su Señor en las alturas.

Salir de Egipto implica entrar en el ámbito del poder punitivo de Yavé. Camino y extravío se vuelven ahora sinónimos. Un día afirmaría Agustín, en plena posesión de sus medios retóricos, que Dios escribe recto en líneas torcidas. El Señor, que no podía nombrarse, se manifestaba en los éxitos militares y domésticos de sus fieles, en la abundancia de nacimientos de los rebaños de ganado y en el corto esplendor de las casas reales de David y Salomón. No faltaba mucho para que Yavé se convirtiera en un Dios imperial, con templos secundarios y numerosos pueblos de tributación obligada por todas partes en derredor; que sucediera otra cosa fue lo que creó la tensión

insoluble entre la pretensión supremacista, a la que nunca renunció el Dios de Israel, y la situación precaria permanente de su pequeño pueblo, tras la diáspora del año 135 también sin tierra y desarmado. Apenas es necesario recalcar que él también se manifestaba ante los suyos en derrotas, pestes, deportación y depresión. Los acontecimientos oscuros fueron interpretados por los expertos en las Escrituras *lege artis* como castigos merecidos por el pueblo, notoriamente desobediente, y en algunos casos como sufrimientos de prueba de los justos. Las figuras arquetípicas del castigo y el juicio sirvieron a los judíos en tiempos de sufrimiento, de menosprecio y dispersión para afirmarse como *boat people* en el mar de la historia, sin importar cuántos naufragaran en tumbas sin nombre e imposibles de visitar.

El cristianismo, una ramificación del judaísmo, hubo de asumir, a su propio modo, la dramatización del señalamiento con el dedo desde arriba. Hizo ya en sus primeros escritos un uso asombroso del esquema del *theologeion* al equiparar directamente la aparición de Jesús, como la del Mesías esperado por los judíos, con la «palabra de Dios». Por ello el mensaje cristiano fue decididamente más allá de los ejemplos de la poesía teatral griega para dioses hablantes. Dramatizó a la vez la idea de una Torá que desde lo escrito vuelve a lo vivo. Las «fuentes» que señalaron la diferencia se encuentran, sobre todo, en los enunciados jesuánicos yo-soy (*ego eimi*) del Evangelio de san Juan y en el enunciado tú-eres de Pedro en Mateo 16, 16: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo». No importa mucho aquí que estos giros representaran formulaciones «secundarias», puestas más tarde en boca de los hablantes Jesús y Pedro[18]. Lo decisivo era que permitían la conexión, ya utilizada por el evangelista Juan (en torno al año 100, o quizá antes), del motivo judío Mesías con la doctrina del Logos de procedencia platónica media. Gracias a esa aproximación, que más tarde llegó hasta la identificación, el dios, es decir Dios, entró plenamente en su apariencia humana y en sus manifestaciones lingüísticas. De ahí que no solo Jesús se convirtió en un *theologeion* en persona, o sea, en el lugar de donde viene el discurso de arriba a un escenario terreno, sino que él era también, al menos desde un punto de vista posterior, el Dios hablante

mismo, no como actor que recita la prosa de un papel escénico, sino como *performer* que consigue decir su texto *ex tempore*. Cuando la teología comenzó a repetir la autoría de Jesús en sentido metafísico, su presencia terrenal no solo había de dar testimonio de una aparición de Dios en forma humana —lo mismo valía como acontecimiento religioso estándar en el espacio entre el Nilo y el Ganges, aunque allí con otro sentido—, sino que pretendía representar nada menos que la bajada del Logos trascendente por antonomasia a la inmanencia, y con ello el acto de un descenso ontológico singular.

El gran acontecimiento teoantropológico del que informan los Evangelios del Nuevo Testamento se mostró en primer lugar en el hecho de que el hombre-Dios aparecido se había involucrado en una epifanía sin opción de retirada. Jesús no tenía a su lado a ningún dramaturgo, a ningún creador de tragedias que le fijara las palabras que correspondían a su «papel». No podía quitarse la máscara detrás del escenario. Los evangelistas se convirtieron en poetas suyos que contaron su historia desde el final. No dudaron en hacer decir a su maestro, cuyas palabras antes de los fatales acontecimientos tras su entrada en Jerusalén resonaban en ellos, lo que tenía que haber dicho para que su aparición terrenal tuviera el sentido sin el cual no sería otra cosa que material para el informe de un fracaso[19].

Trescientos años después de la muerte del hombre que sus seguidores veneraban como el Mesías llegado, el Concilio de Nicea estableció el dogma de que el Señor Jesucristo era Dios de Dios y Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, signifique eso lo que signifique. A esto seguía en el Credo de Nicea una línea más adelante la expresión *et homo factus est*. Solo aquí llegó a manifestarse de forma explícita la altura metafísica de la caída del venir-al-mundo jesuánico: en un único caso habría de aparecer un ser humano real sin dejar de ser Luz de Luz a causa de su condición humana. Lo que en lenguaje usual se dice «hacerse humano» designa, una vez suprimidas las exageraciones, un estado de cosas que el filósofo romano Séneca (1-65), en parte contemporáneo de Jesús (4 a. n. e.-30 d. n. e.), en tiempos mentor del joven Nerón[20], después víctima suya, obligada por él al suicidio, expresó con toda claridad en la frase: *sine missione nascimur*, que conforme al sentido significa: nacemos en la perspectiva segura de la muerte[21].

La *missio* es el gesto de liberación que proviene del circo: levantando el dedo pulgar mostraba la plebe que excepcionalmente un gladiador que se había batido con valentía no tenía que combatir hasta el último golpe, un golpe mortal para él. *Sine missione nascimur* quiere decir: a quien ha venido al mundo ningún signo de una veleidosa multitud puede ahorrarle el final. Que esto no es una trivialidad lo demuestra el filósofo refiriéndose al olvido de la muerte en la existencia diaria. ¿No se comportan los seres humanos, en principio y la mayoría de las veces tan inconscientes y amantes de lo efímero, como si hubieran de vivir eternamente?

¿No creen a menudo, cuando se acerca el final, que pueden librarse de algún modo de ello?[22]. Lo que tienen en común Séneca y Jesús es la convicción de que ya es tiempo de comprender la seriedad de la vida: su carácter definitivo, su condición de carga, su brevedad y su dependencia de las decisiones. La inconsciencia diaria es una máscara del fantasma atemporal de la indestructibilidad; el predicador de Palestina y el filósofo de Roma quitan esa máscara para dar testimonio de que hay algo indestructible que no es de naturaleza irreflexivo-fantástica.

El hombre-Dios, que por sugerencias de fuentes persas y judías se llamó el «hijo de Dios» —posiblemente un título mesiánico, aunque quizá también una *façon de parler* de «yo»—, vino al mundo, según se le hizo decir, para rubricar su doctrina con su vida. Esto valía también acerca de filósofos como Sócrates, Séneca y numerosos testigos (*martyroi*) de convicciones irrenunciables. La rúbrica con la muerte no es desde antiguo infalsificable. Algunos se arrojaban a ella para simular que la padecían por una voluntad superior. ¿Acaso no tuvieron que advertir ya obispos de la Antigüedad tardía a sus protegidos que no se dieran importancia como imitadores de los santos mártires? Muchos más seres humanos aún sufrieron en todos los siglos posteriores muerte testimonial sin querer ser testigos de nada. Quien estudie el siglo XX descubrirá que una de sus signaturas es la gran cantidad de martirios falseados y distorsionados.

En el caso de Cristo el esquema *theologeion* se activa de numerosos modos. El hombre que se había designado como «hijo de Dios» manifestó elementos esenciales de su mensaje desde la cruz, en la que acabó como *deus fixus ad machinam*. Sus narradores y sus teólogos hicieron que esa muerte adoptara posteriormente el significado de una demostración de la existencia de Dios por medio de Dios mismo; con ello la tendencia a la debilitación voluntaria se introdujo en la imagen del Altísimo bajo el título del «sufrimiento representativo».

Cabe destacar que Ignacio de Loyola adiestra a sus practicantes de *exercitia spiritualia* (entre 1522 y 1524), sobre todo en la tercera semana, para ejercitar la muerte compartida al lado del Señor. Ello suena como si los cristianos hubieran de cualificarse para traducir el hecho de tener que morir como poder morir, o incluso como querer morir, teniendo ante los ojos la resurrección del primero que venció a la muerte. Hegel —quien desde la cátedra berlinesa desarrolló ejercicios alternativos— exigía del ser humano, que recorre hasta el final el ciclo de la vuelta-a-sí como espíritu, sentir el «dolor infinito sobre sí mismo», porque, como individualidad frágil, tiene que ocupar un lugar en el todo dialéctico del proceso —así como el hacerse hombre por parte del Hijo coabsoluto fue necesario para la mediación de Dios consigo mismo como individualidad espiritual—; en otro caso, Dios tendría que quedar solo en un prototipo de sublimidad vacía y de espantajo intimidatorio oriental[23]. Parece que Hegel contó con el dolor infinito del ser humano como los matemáticos cuentan, tras Leibniz, con el procedimiento infinitesimal.

No fueron solo las palabras pronunciadas en la cruz las que proporcionaron su altura a los mensajes jesuánicos. A ellas se añadió el hecho de que el procedimiento teofánico se mantuvo hasta el momento de la bajada de la cruz sin ser interrumpido por ningún milagro, por ningún incidente salvador. Este Dios no se había hecho fácil a sí mismo el aparecer. «Aparecer —dice Hegel— es ser para otro»[24]. La epifanía de Jesús asumió más de lo que se hubiera esperado de un «Dios de arriba». En este punto quedaría por considerar que el morir y el resucitar en el caso de divinidades telúricas —asociadas a la Gran Madre (Deméter, Isis, Cibeles y muchas otras)— de la esfera inferior como Atis u Osiris estaban señalados como un motivo fijo en el guion mitológico del curso del año; tales divinidades son esquemas de la vitalidad, perfiles para

posibles personas, no individuos. La resurrección del crucificado quería significar más que la regeneración del mundo vegetativo y su inagotable etcétera. El mensaje de la mañana de Pascua decía que a partir de ese momento la caducidad tampoco en sujetos con individualidad espiritual tiene ya la última palabra. Los caminos del alma se separaron de los del mundo animal y vegetal y de los ciclos de las cosas que siempre están seguras de su reverdecer.

Una tercera vez estableció el hombre-Dios lo suyo desde la tumba vacía. Su salida de la cueva, con la piedra removida al lado, se convirtió en un *theologeion* de nivel superior. Que no hubiera cadáver donde según consideración humana tendría que haberlo habido funcionó desde el escenario jerosolimitano como un enunciado chocante[25]. ¿Qué puede significar la ausencia del cadáver? ¿Qué se demuestra con su falta? ¿Podría decirse que el cristianismo comienza como novela policiaca en tanto que el *corpus delicti* negativo apareció en diferentes versiones, primero como cuerpo etéreo fantasmal en la periferia de Jerusalén, después como hostia, como Corpus Christi, y por doquier como crucifijo?[26]. Concluir del vacío de la tumba la resurrección fue objetiva y metódicamente precipitado. Pablo, el rápido, proporcionó la «fundamentación» de esto: Dios tiene que haber resucitado porque si no nuestra fe sería vana. El apóstol de los gentiles no sería el fundador del extremismo si no hubiera atisbado aquí el abismo de que los seres humanos seríamos más miserables si nos equivocáramos en este punto[27]. Pero si resucitó y afirmar esto es lo único que impulsa nuestro resurgimiento, está justificado que anunciemos que el viejo mundo de la ley, del pecado y de la muerte se ha desquiciado. Lo que queda entre la mañana de Pascua y el día de la Ascensión, si es que hubo un día así, constituye el intervalo oscuro de la biografía de Jesús, un intervalo análogo al Sábado Santo. En esos cuarenta días se precipitan los rumores, los delirios y las exageraciones.

Pero ¿qué es el cristianismo sino una precipitación que hubo finalmente de tomarse más tiempo que el previsto en un inicio? ¿No fue en principio nada más que un mapa de excursiones para desarraigados y gentes que buscaban algo más, mapa que permaneció en uso hasta que la Iglesia capituló ante las presiones de la adherencia al suelo y prefirió arraigarse sobre tumbas de apóstoles en una metrópolis imperial a pender de las raíces del cielo?[28]

2

La objeción de Platón

Después de lo dicho hay que hablar de una circunstancia que llamaremos aquí la «objeción platónica». En cuanto a las citadas historias de la antigua Palestina y sus diversas redacciones —da igual que se las entienda como invenciones míticas o se las interprete como informes históricos o como un híbrido de ambas cosas—, los hechos que relatan sucedieron en torno a cuarenta años antes de dichas redacciones. Con una analogía tomada de la historia del arte se podría hablar de una «secesión» de la filosofía por parte de la poesía. En terminología actual habría que describir el suceso como el desalojo de la poesía del ámbito de la verdad filosófica. Dado que la poesía conserva *cum grano salis* su parentesco con el pensamiento vital-mundano, a pesar de que utilice a menudo lo maravilloso (caballos hablantes, estatuas vivas, alfombras que vuelan y elefantes que se balancean sobre tortugas), se podría hablar igualmente del desalojo de los enunciados filosóficos y con forma científica del uso cotidiano.

El mutuo *disembedding* —el desacoplamiento entre la creación literaria y la verdad— va unido al nombre de Platón en la memoria veteroeuropea. Él fue el creador de escuela *par excellence*, que, en la sucesión de pensadores como Parménides, Heráclito y Jenófanes, se atrevió a cuestionar la legitimidad docente de los antiguos teopoetas, ya se llamaran Homero o Hesíodo. Como clásico antiautoritario con inclinaciones autoritarias, Platón quería impulsar un reinicio del proceso de la verdad, en el que lo digno de conservación mantuviera sus derechos, mientras que lo inapropiado —que constituía la mayor parte de las viejas historias— fuera descartado con argumentos lógicos y éticos. La estrategia didáctica de Platón consistía en presentar al maestro en hacer preguntas, Sócrates, como creador malicioso de cuestiones sin salida: fuera lo que fuera lo que el maestro discutiera con el interlocutor, la mayoría de las veces acababa en aporías o en

situaciones de punto-cero. Gracias al alumno el maestro realizaba la «desconstrucción» con el fin de crear espacio para el montaje de la doctrina de las ideas, novedosa en aquel momento. Dicha doctrina debía surgir plenamente de la autoobservación del pensamiento en su movimiento interior, con la que se descubre que el pensamiento avanza sobre conceptos, como los peatones en la lluvia sobre pasaderos en un camino encharcado. Los conceptos dan seguridad de pisada cuando los próximos pasos se dirigen a sus implicaciones lógicas, a los contenidos asentados en el concepto, por muy inseguras que sean las circunstancias. Si todos los seres humanos son mortales y Sócrates es un ser humano, voy con pies secos sobre el camino del método si afirmo que Sócrates es mortal. De la vuelta del «espíritu» (*nous*) a sí mismo surgió la idea de las ideas, junto con sus consecuencias teórico-intelectuales y ontológicas.

El resultado de la intervención platónica fue el alejamiento de lo divino del mito, de la épica y del teatro y su nueva concepción como dimensión mental, es decir, noética, discursiva, en última instancia, solo tangible de forma contemplativa. Dado que la nueva polis, solo formulable mediante directrices filosóficas, debía ser, de acuerdo con la convicción de Platón, una totalidad integrada por lo divino (*to theion*), y esto en mayor medida aún que la polis que existía hasta entonces, en la comunidad ideal —una especie de Estado divino logocrático— las antiguas venerables invenciones de los cantores de fábulas de Dios no podían seguir narrándose sin censura. Muchas de las viejas historias hacían que los dioses aparecieran a una luz más que sospechosa; demasiado a menudo mostraban los celestes, como los mortales más primitivos, crudos apetitos de venganza, una vulgar sed de poder e impulsos eróticos no apropiados a su condición. Como modelo para una juventud posplatónica la comunidad olímpica corrupta ya no era apropiada.

En consecuencia, una pedagogía reformada insistía en establecer una alianza con el nuevo discurso sobre lo divino, un discurso todavía no bien perfilado, pero que ya se podía utilizar con fines polemistas. Aristóteles, por lo demás no pocas veces en desacuerdo con su maestro, recoge la repulsa académica por los antiguos al llamarlos burlonamente *theologoi* o *mythologoi*: gente que cuenta historias cognitivamente inválidas de dioses y héroes, como si se tratara de una pandilla de

prominentes incontrolados. Aristóteles adscribía los *theologoi* a los sofistas, a quienes Platón había denunciado como propaladores de mentiras efectistas. En lo sucesivo, solo a los filósofos se les concederá auténtica facultad de enseñanza en cuestiones de esta altura.

Un cambio de estilo como ese en el habla sobre asuntos divinos tuvo que resultar escandaloso en su tiempo. Tras la propagación en el espacio helenístico-romano de la moda de la filosofía, atractiva para todas las clases, pero sobre todo para la capa alta, el *god-talk* sublimado se convirtió en patrón de éxito con elevado potencial expansivo. Para hablar de lo divino de una manera plausible ante gente culta hubo que colocarlo en el comparativo de superioridad del absoluto: *excelsior, superior, interior* (más excelso que lo excelso, más alto que lo alto, más interior que lo interior). Pese a ese lenguaje de la verticalidad abstracta, no se pudo evitar, sin embargo, que siguiera apoyándose en ejemplos intuitivos como monte, nube y pájaro, cielo, sol, rayo y estrella.

Desde la aparición de la filosofía académica, la mejor *theologia* —Platón utiliza el concepto una única vez en el libro segundo de la *Politeia* [la *República*][1]— solo podía exponerse ya como doctrina de las primeras cualidades. Dado que ser bueno representa el primer predicado de Dios, según Platón siempre debía tratarse de Dios agatológicamente. Lo bueno es aquello que expande desde sí el bien: *bonum diffusum sui*. Lo bueno, que se comunica, invita a adherirse a sus bondades. Pero no todo lo que se difunde es bueno. El resto de los autores, que hablan de las cosas divinas (*to theion*) de una manera convencional, humanizándolas en formato épico o en forma de declamaciones en registro dramático o lírico, con metáforas en el marco de las intuiciones populares de majestad y altura, todos ellos puede que hayan dado hasta ahora lo mejor de sí, pero no entienden lo suficiente del «trato» adecuado con lo supremo. Desde siempre se mira de algún modo hacia arriba; no puede negarse que los antiguos poseían buena voluntad de elevación. Pero lo que significa «arriba» nadie lo había entendido aún, y hasta ese momento nadie tenía claro cómo el interior se acopla a ello.

Tras un largo tiempo de incubación, la exclusiva atribución de la bondad a lo divino habría de producir fatales consecuencias: invitó a lo no-bueno, al mal, a desempeñar el papel principal en casi todos los asuntos humanos, a pesar de que al principio se había interpretado solo

como una consecuencia de la ausencia de bien. Comenzando como negatividad vacía, se transformó con el paso del tiempo en un contrapoder que infundía terror. Cómo, si no, hubiera podido llegar a convertirse el demonio en la Edad Media occidental en el «príncipe de este mundo», un título que entroncaba con expresiones jesuánicas esporádicas del Evangelio según san Juan, como *archon tou kosmou*. Uno puede preguntarse, por cierto, cómo pudo haber sabido Jesús qué eran los arcontes (el administrador de la ciudad de Atenas, elegido por sorteo, más tarde «gobernante» en general). Que la elevación del mal a un poder de propio derecho se remitía a figuras de la interpretación indoirania del mundo ya no era algo de lo que fueran conscientes los primeros teólogos de inspiración griega, tampoco Juan, si es que se le puede considerar ya como un teólogo. Estos se movían en el túnel de decisiones terminológicas preliminares, a cuyo extremo, dejado atrás, solo permanecía visible aún una débil luz del este.

La cesión de terreno al mal ofrecía la ventaja de explicar cómo Dios podía ser todopoderoso y a la vez reacio a actuar directamente contra el mal en el mundo. De ahí la dudosa «teoría del permiso», según la cual Satanás casi parece un subcontratista con licencia del buen Creador. Dicha teoría se quedó en algo cuestionable porque fijaba a Dios a la impecabilidad e impasibilidad. El *outsourcing* del mal llevaba a los seres humanos a los brazos de un bien demasiado bueno, que no podía ser responsable de su reverso. Era mejor poner el mundo en manos del diablo que tener que sopesar la idea de una insuficiencia o de la presión del sufrimiento en Dios[2].

En el diálogo de Platón *Euthyphron* [*Eutifrón*] (presumiblemente en torno al 388 a. n. e.) aparece la expresión *therapeia theon* para designar algo cercano al concepto latino de *religio*. Sócrates la utiliza para circunscribir el ámbito que su interlocutor Eutifrón, al que encuentra casualmente de camino al juzgado, conoce bien, a juzgar por su reputación: el ámbito de la «piedad» (*eusebeia*) y su aplicación. De hecho, lo divino, por sí mismo, tanto en su concepción antigua como moderna, se manifiesta plenamente como una cuestión de trato y tratamiento. Designa un asunto de deferencia, de juicio retraído y de observación escrupulosa del protocolo que hay que respetar en el trato con los poderes superiores. Una vez que esos poderes estuvieron ya tan espiritualizados como exigía la intervención platónica, quedaron de

lado las transacciones groseramente materiales entre el aquí y el más allá, los sacrificios de sangre y los holocaustos, aquellos sacrificios sublime-frustrantes de fuego en los que se incineraba el animal entero, sin que estuviera permitido consumir las partes asadas.

En cuanto las demandas más sublimes estuvieron articuladas de forma clara, se volvió cuestionable si todavía podía acercarse en serio al ámbito espiritual pretendido un adorador que quisiera seguir presenciando lo fascinante de, por ejemplo, el sacrificio de una res consagrada, de cuya garganta seccionada salían despedidos chorros de sangre, primero en grandes arcos y luego más débilmente. Para las gentes de nueva consciencia hubo de resultar evidente que la parada cardiaca en el caso de la víctima animal (*hostia*) después de desangrarse no demostraba nada en relación con la esfera del más allá.

adscribir a nuestro Dios lo demoniaco, pero con ello no se arreglan tampoco las cosas».

3

De la religión verdadera

Setecientos cincuenta años después de Platón, las huellas de esta tendencia en el joven Aurelius Augustinus —en aquella época lleno todavía de euforia neoplatónica— dieron como resultado el concepto de la *vera religio*, como reza el título de su tratado apologético del año 390, compuesto en la calma de Tagaste. En la *religio* agustiniana puede percibirse un eco lejano, pero claro, de la «terapia» griega (servicio, cuidado, tratamiento, culto y veneración).

También Cicerón (106-43 a. n. e.), a mitad de camino entre Platón y Agustín, equiparó la *religio* con el *cultus deorum*. No es casual que acciones de culto cristianas se llamen hasta hoy «servicios de Dios», en ampliación consecuente del cuidado o preocupación por una *therapeia theon* apropiada. Culto es lo que no permite desviación alguna, ni improvisación alguna. Que los fallos del tratamiento pueden resultar costosos se sabía por doquier desde que existen especialistas en el trato con el más allá y con lo impredecible, desde los magos y curanderos más antiguos hasta los adivinos y visires. Solo los asesores empresariales de nuestros días predican la valentía de arriesgarse a cometer errores. La aventura de la dogmática cristiana comenzó con el hecho de que, bajo la influencia griega, se saltó de la corrección ritual tradicional a una exigencia de verdad en sentido más amplio, es más, en sentido generalísimo; una exigencia que debía abarcar doctrinas cosmológicas, ontológicas y éticas, mucho más allá del sentido convencional de legalidad, corrección de culto y comprensión de los textos sagrados.

Cuando el temprano Agustín disertaba sobre «religión verdadera» uno se encontraba todavía ante un fanático juvenil en ejercicios filosóficos. Estos habían de ejercitar la idea de que la verdad reside en el «ser humano interior». Está claro que hacia finales del siglo IV ya había bastantes personas que eran capaces de asignar un sentido a la expresión semiesotérica «ser humano interior» (que circulaba en la Antigüedad

tardía con el platonismo y sus derivados), que designaba ese interior en el que podía localizarse una conciencia individualizada de culpa y arrepentimiento, de esperanza de salvación y agradecimiento, pero ante todo de participación en la esfera de las ideas verdaderas. El término «verdadero» todavía conserva un significado predominantemente adjetivo, mientras que el nombre *religio* designa el reglamento, cuidadosamente observable, de un modo de vida respetuoso para con los dioses. «Religión verdadera» significa, en primer término, un *modus vivendi* en el que son efectivos los principios cristianos, que requieren, por encima de todo, distancia del realismo tóxico de «este mundo». El «mundo» se reconoce en el hecho de que envía constantemente invitaciones a cooperar con el mal.

Bajo el techo del cristianismo latino el término *religio* quedó reservado, en gran medida, para la vida bajo una regla monacal; *entrare in religionem* significaba en la Edad Media entrar en una orden. Todavía hacia fines del siglo XVII llama Diderot a la monja *la religieuse*. Donde la «verdadera religión» había de hacerse práctica, la especialización de la fe se convirtió en una profesión específica. Solo en la vida de una orden podía impulsarse la preocupación veterocristiana por el peligro de deslices morales hasta convertir dicha vida en una separación completa del mundo; la suma de las tentaciones que invitan al mal se producía por la ecuación alegórica de mundo y mujer. La «vida verdadera» significaba la anticipación de la vida eterna bajo condiciones terrenales, y donde mejor podía llevarse a cabo era en el apartamiento monástico, en ocasiones, en clausuras extremas, que en una celda tabicada simbolizaban de forma activa el adelanto de la ansiada muerte[1].

Mientras el rostro de la *religio* estuvo caracterizado por la opción conventual y la existencia del clero profesional como primer estamento social, el problema capital moral de la configuración bipolar del mundo de aquel tiempo pudo mantenerse invisible: el «ser humano cristiano» —(*Christenmensch*), una expresión de Lutero— tenía que arreglárselas para asumir responsabilidad respecto a la praxis en este mundo. La huida del mundo está bien, y el trabajo en la configuración de las circunstancias, aún mejor. Mil años después de que el cristianismo llegara al poder por medio de la alianza de la Iglesia con la monarquía, la retirada al desierto no podía permanecer como solución general a largo plazo. La monarquía cristiana de tipo veteroeuropeo había dado

un primer paso en el campo pragmático; el ultramontanismo del siglo XIX, un segundo; la *democrazia cristiana* del siglo XX llevó a cabo el tercero. En todos ellos no podía dejar de suceder que, como hipocresía sensible a la situación, la política real cristiana estableciera sus *liaisons* con las circunstancias que ostentaban y proporcionaban poder.

Habría que esperar hasta finales de la Edad Media para que la «religión» creciera hasta convertirse en una nube tormentosa proveniente del Atlántico, que había de ensombrecer el clima mental del continente llamado «Europa» —hasta entonces, el Occidente—, nube que empezó a perfilarse tras el viaje de Colón. Creció cuando con los barcos que retornaban de todas partes llegaron noticias de cientos y miles de pueblos, cuyas curiosas formas de comportamiento con sus dioses eran interpretables a veces como caricaturas de la vida creyente europea. La nube descargó en forma de las guerras cristianas de religión, en las que se luchaba por la certidumbre de la salvación con las armas. Tras el largo siglo XVI —que duró desde 1517 a 1648— la «clase política» que entonces estaba surgiendo consiguió acabar con las guerras de los Estados religiosamente codificados con la Paz de Westfalia, que hay que interpretar como la primera concesión al «relativismo» del que viene lamentándose Roma hasta el día de hoy.

En torno a esa época se hizo reconocible lo que traía consigo el cambio de estructura y sentido del concepto de *religio*. El frente nuboso «religión» no solo se fue a la deriva sobre los territorios de guerra de las potencias europeas que se armaron y marcharon unas contra otras bajo los estandartes confesionales católicos y protestantes, sino que hizo visibles también innumerables tipos de creencias ancestrales y pactos locales con poderes de otro mundo, que de todas las direcciones reunieron etnógrafos, misioneros, comerciantes y marinos europeos. Abrió a los europeos el conocimiento, tan alarmante como subversivo, de que la tierra estaba repleta de cultos extraños que, sin saberlo, se parodiaban mutuamente. El concepto de «religión» como tal se volvió irónico de forma latente. A ojos de los descubridores el planeta *Terra* no solo era la «estrella ascética», poblada por seres humanos del tipo sacerdotalmente enfermo, de la que Nietzsche habló en su polémica deducción de los ideales autotorturantes[2]; más bien parecía ser la

estrella supersticiosa, en la que no había fabulación alguna que no fuera creída por alguien.

En algunos lugares del Imperio Antiguo de Egipto se transmitió la idea de que se podía ver el paraíso por dentro si uno se colocaba bajo un manzano en Nochebuena; en el Tíbet temprano parece que hubo la creencia de que los monos se habían convertido en los tibetanos después de que tomaran la costumbre de comerse el grano que caía del monte sagrado Sumeru. Los pobres de Haití creen hasta hoy que el barón Samedi abandona el Día de Todos los Santos el cementerio y se pasea por las calles con sus seguidores fumando y entregado al libertinaje, cantando con andrógina voz de falsete coplas mordaces. Entre los dorze del sur de Etiopía parece que existe la creencia de que los leopardos tienen días de ayuno y que por regla general los mantienen, aunque es inteligente andar con cuidado todos los días. Entre los pies negros existía la costumbre de que un guerrero en una situación apurada se cortaba un dedo de la mano izquierda y lo ofrendaba al lucero del alba. Los barasana del río Uaupés, del norte de la Amazonia, creían que la luna se componía de sangre coagulada, que bajaba algunas noches a la tierra para consumir los huesos de los hombres que habían mantenido relaciones sexuales con mujeres menstruantes. El año 1615 los jesuitas separaron el brazo derecho del cadáver de Francisco Javier, conservado en una iglesia cerca de Panjim, en Goa, y lo enviaron a Roma, donde, como instrumento de Dios en el bautismo de numerosos paganos de Asia, fue guardado y expuesto en un relicario de cristal y oro de la iglesia del Gesù. Al parecer, este brazo casi se le atrofia al misionero después de haber bautizado en 1544 en un mes a diez mil pescadores de perlas de la costa de Goa. En enero de 2018 unos fieles compraron para este relicario un asiento a bordo de un avión de Air Canada y lo acompañaron durante un mes entero de una iglesia católica canadiense a otra, con la esperanza de que la cercanía del brazo, poderoso en salvación, «conmoviera» a tanta gente como fuera posible.

Puede que Paul Valéry tuviera razón cuando hizo notar que nuestros antepasados se apareaban en lo oscuro con todo tipo de enigmas y hacían hijos de extraña apariencia[3]. Solo se equivocó en que no solo nuestros antepasados, sino también nuestros contemporáneos abrazan el enigma para engendrar fantasmas.

Por lo que respecta a Agustín (354-430), en principio solo tenía en mente lo que en su época estaba en el aire: participaba, usando la expresión de Adolf von Harnack, de la «paulatina grecización del cristianismo»[4], aunque para él, un retórico romano, el griego koiné del Nuevo Testamento fuera una lengua extraña durante toda su vida. Parece que le resultaba evidente que el mensaje cristiano necesitaba traducciones de por sí y que, por eso, desde su punto de vista, no podía quedarse en la grecofonía. Agustín no imaginaba que, con su doctrina —teológicamente concebida y difícil de digerir— de la predestinación —tanto a la salvación como a la condenación—, desencadenaría una avalancha que iba a enterrar bajo sí grandes partes de la psicoesfera de la Europa antigua y moderna durante un milenio y medio: la avalancha del masoquismo ontológico[5]. De este y de sus derivados místicos extremistas provino la condición de que mi voluntad propia tenía que ser aniquilada si Dios había de ser realmente todo en todo. Mientras yo pueda decir yo, soy supuestamente uno de los espíritus rebeldes que por orgullo y prejuicio cooperan en la consolidación del mundo contrario a Dios.

En consecuencia, los creyentes incondicionales —las madres de las minorías radicales— querían lograr su propia entrega a la soberanía del «otro» por medio del sometimiento forzado a la superioridad absoluta. Hay motivos para criticar el afán de sometimiento como falsa despersonalización, incluso para rechazarlo como forma camuflada de suicidio, aunque, por otra parte, el gesto de la autodisolución en el todo podría considerarse también como entrega al sentimiento de dependencia absoluta de lo englobante o de inclusión en el todo cósmico sanador. Los fundadores de la orden de los jesuitas, Ignacio de Loyola y Francisco Javier, mostraron que la ética radicalizada de la obediencia y el servicio se transforma en movilización de la voluntad de expansión. En el círculo de los jóvenes idealistas, con Fichte y Schleiermacher a la cabeza, se declaró compatible el estar penetrado por lo absoluto con la posición erguida. Fichte argumentó la posibilidad de caminar y mantenerse erguido de modo radicalmente ofensivo en tanto que proporcionó argumentos antiontológicos para la autorrealización activa: para el ser humano de acción no merece respeto alguno la realidad externa justo por su calidad de meramente externa y representada por el yo; quien se deja intimidar por ella no se ha

entendido a sí mismo. Si lo exterior sigue siendo relevante, lo es solo como material que ha de ser obligado a ceder bajo la presión de la agresión dirigida por el deber.

Los religiosamente musicales entre los masoquistas ontológicos esperaban con gran impaciencia desde siempre su aniquilación como victoria definitiva sobre sí mismos. Tendían a creer que ante la presencia simultánea de Dios y yo había uno que sobraba.

nada. Yo no soy nada y lo que está ahí sin mí lo es todo. Con esta figura comienza la ontología objetivista. El giro masoquista se produce cuando el sentimiento eleva el ser, convirtiéndolo en el Señor de cuyas manos quiere recibir su aniquilación.

La solución solo podía consistir, por lo pronto, en suprimir el yo[6]. Para ello se descubrió el procedimiento de hacerse el muerto con el fin de dar el siguiente paso como marioneta de la voluntad divina de acuerdo con el lema místico «Si no quiero nada para mí, entonces Dios quiere para mí».

En la Grecia clásica se había resuelto el dilema de la coexistencia de dioses y seres humanos mediante una clara ordenación de niveles. Si un ser humano se acercaba demasiado a la esfera de los dioses se hablaba de *hybris*, de enfermedad de arrogancia. Se curaba mediante caídas. Para los antiguos mediterráneos el mundo era todo lo que era posible tras vuelos de altura fracasados. Quien se mantenía en el medio —dicho más simple: quien permanecía anclado en lo cotidiano— resistía a la tentación impía de volar. Por el grado de ofuscamiento, Ícaro, el piloto de pruebas de la huida del mundo hacia arriba, fue el pariente más próximo de Edipo.

4

Representar a Dios, ser Dios: una solución egipcia

> «Quien vuela, vuela; este rey Pepy vuela alejándose de vosotros, mortales. Él no pertenece a la tierra; pertenece al cielo».
> (Tomado de textos de pirámides e la V y VI dinastía)

Con la alusión a vuelos de altura y expediciones antigraves se advierte del riesgo de las antiguas teopoesías en el ámbito de los enunciados sobre el Altísimo y la ascensión a él. Los viajeros no debían confundirlo con el sol empírico, ni tampoco con el simbólico; ambos focos de radiación abrasan las alas de los ingenuos voladores de altura. Sin embargo, narraciones de viajes hacia arriba y el más allá remiten a un inconsciente kinésico, que las siente como evocaciones del *élan vital*, que empuja hacia arriba incesantemente contra todos los obstáculos. Nada parece menos natural a la vida, que quiere expansión y movimiento, que un descanso demasiado largo. No se relata nada a los seres humanos sobre los dioses y sus enormes excelencias ontológicas sin suscitar el deseo de imitación en los espiritualmente resonantes que hay entre ellos. ¿Se conoce siquiera una narración de los hechos y males de los seres superiores que no juegue con el fuego de la emulación? ¿Qué es un Dios sino un modelo para el creyente y, como modelo, el dibujo del perfil de lo que su *follower* puede llegar a ser? ¿Por qué habría que tomarle en serio en principio si residiera solo en lo diferente, inimitable e incomparable? Tiene que haber un mínimo parecido familiar para fundar lo que se llama una «relación». Los seres humanos conectan con lo divino en cuanto se dan cuenta de que también ellos son seres que actúan y dan. Tienen parte en la fortuna de ser un inicio,

un preámbulo, aunque un inicio al que preceden inicios, dádivas y preámbulos anteriores.

En cuanto se habla de dioses, sobre todo de los celestes, ligeros, los siempre superiores, de sus diócesis ontológicas y de las frecuencias extáticas en las que se reciben sus mensajes, aparecen en serie preguntas inevitables: ¿Qué dios representa qué fuerza, qué virtud, qué concepto general? ¿Dónde comienza y dónde acaba su territorio de soberanía? ¿Quién se aparece cuándo y de qué forma? ¿Puede confiarse en las hipotéticas figuras de los dioses, o algunas de ellas son sospechosas de mascarada? ¿En qué siquiera se reconoce a las divinidades? ¿Realmente las rodea, como se dice, un aura de misterio? Cuando aparecen en plural, ¿son posiblemente aspectos de una única divinidad? ¿De qué modo puede y debe uno acercarse a ellas? ¿Con qué medios se puede conseguir su apoyo y evitar su ira? ¿Por qué es signo de obcecación querer rivalizar con ellas? Cuando parecen estar airadas, ¿censuran la locura de los seres humanos por pensar que son parecidos o iguales a ellas? ¿Son realmente solo temor y temblor las llaves para entrar en su esfera? ¿Es verdad que o se cree de rodillas o no se cree?

Es sencillo comprender por qué las formas fácilmente móviles, susceptibles de recodificación, del antiguo politeísmo permitían una primera clasificación de los poderes superiores y el discernimiento de los accesos a ellos. De la creencia comparativa politeísta surgieron los primeros foros de acuerdo intercultual e intercultural. Lo que más tarde se llamó diplomacia surge seguramente, en buena parte, de los tratos entre sacerdotes de dioses análogos en los bazares de culto del antiguo Oriente Próximo (al menos está prefigurada en ello). En cuanto, como representante de una potencia del más allá, pudieron entablarse conversaciones con otros delegados de potencias análogas, el temblor se hizo innecesario, mientras que del miedo siguió haciendo uso la confesión sacerdotal de labios para fuera. Se concedía mutuamente que hay misterios que solo a pocos se desvelan. Considerados desde fuera los misterios se parecen entre ellos como una *black box* a otra. El ánimo antiguo era favorable a la convergencia de los «más allá» mucho antes de que los monoteísmos organizados, da igual si en forma cristiana o islámica, comenzaran sus guerras. Los senadores de Roma habían decretado el año 173 a. n. e., no sin amplitud de miras, que los dioses inmortales eran los mismos por todas partes (*iidem ubique di*

immortales): daba igual qué pueblos sometería aún la ciudad del Tíber, ya de antemano sus dioses habían de ser asimilables en el panteón romano[1]. Que hay dioses por todas partes es algo que podía suponerse sin mayores pesquisas, dado que el *consensus gentium* era favorable a ello.

La vieja solución egipcia del problema de cómo había que regular la imitación de los dioses y la aproximación a ellos sigue siendo, tras milenios, la más impresionante; además, proporciona la respuesta más sugestiva a la pregunta por la aparición adecuada de los seres del otro mundo en este. El faraón es ese ser humano en el que se vuelve superflua la conclusión de si él mismo es un dios o si representa a un dios[2]. Su «papel» (mejor dicho, su condición) precede a la distinción entre apariencia y esencia. Ya antes de que fuera concebido en el vientre de su madre el dios está presente en él. Su existencia sigue *ab ovo* procesos rituales. Desde los primeros días va adquiriendo su comportamiento a partir del guion para dioses que asumen en sí mismos el trabajo del sol: salir, iluminar, ocultarse, atravesar la noche, es decir, el teo-cosmo-drama de cada día. La idea más extrema de Hegel, según la cual la autorrepresentación del absoluto en un alma humana autosintiente sobrepasa el umbral de lo que se muestra a sí mismo, para llegar más tarde incluso al autoconcepto, viene anticipada simbólicamente en la figura del faraón.

También como dios personificado, como Horus, Ra, como sol viviente, como elegido de la enéada, el sí mismo imperial, por su cualidad física y moral, encarna al primer actor de Egipto, en posesión plena de dos naturalezas, que antes de todo tiempo se funden una en otra. Así como los dioses egipcios existían consustancialmente intercambiables entre ellos y estaban acostumbrados a la lógica de la sustitución recíproca, valía también para el faraón una lógica sin esfuerzo de la participación, en la que el ser uno mismo incluía el ser otro y la diferencia de nombre. De Amón se decía en ocasiones que era a la vez Ra y Ptah, un solo dios los tres[3]. Desde su *theologeion*, en forma de palacio, el faraón enviaba signos ordenantes al mundo. Dado que no había un público real, ni en el antiguo ni en el moderno sentido de la palabra, el sentido de sus acciones verbales y físicas quedó

reducido al círculo de plausibilidades litúrgicas de templo, rituales de palacio y algunas grandes procesiones *coram populo*. Hiciera lo que hiciera, valía sin excepción como gesto cósmico imperialmente significativo. Su «coro» no era el pueblo esclavizado en los campos a ambos lados del Nilo, sino los sacerdotes expertos en signos, los eunucos supervisores y los sirvientes de palacio, obligados a medir sus pasos detrás del dios vivo. Al círculo más íntimo de sus adorantes pertenecían los expertos en enterramientos, que habían de cubrir no solo las paredes de su cámara sepulcral, sino también el interior de su sarcófago con escritos ilegibles para ojos humanos. Palabras originarias de una literatura alejada del mundo. El faraón no tiene que resucitar para entrar en el más allá; el cielo viene hasta él en su tumba en la cara interior de la tapa del sarcófago en forma de Nut estrellada.

En el tercer milenio antes de nuestro cómputo del tiempo, se abrió en Egipto un teatro de la singularidad bajo los ojos de un cielo transformado en teoscopio. A la teoscopia le proporciona el modelo el sol, que no solo luce sobre justos e injustos, sino que se da cuenta de lo que ilumina. Dado que no olvida nada, tiene que juzgar *post mortem* lo que vio. Una mínima ronda de observación basta en principio para delimitar lo esencial: un ojo divino —o, mejor, la multiplicidad de ojos que es propia del *ensemble* compuesto por Atum, Shu y Tefnut, Geb y Nut, Isis y Osiris, Seth y Neftis— fue dirigido a un único individuo de forma humana. Un *spotlight*, como una luz diurna en medio de la luz diurna, volvía hiperclaro a ese individuo único, en el que ser-ahí y ser importante son lo mismo. Al rey se le inunda con atenciones de otro mundo. La divinidad fija su mirada en él, y ello produce que el aura de esa existencia única brille en alta sobreexposición, aunque el príncipe, como persona, fuera un potentado anodino. Su singularidad no es obra de la autorreflexión subjetiva, sino efecto de la irradiación. Un día en la vida del faraón incluye lo que sucede entre cielo y tierra desde siempre. Que ello sea o no percibido por muchos es algo que no tiene importancia alguna en principio; de todos modos, cincuenta siglos más tarde, tras la Declaración Universal de Derechos Humanos, habría tantos sí mismos formalmente faraónicos, a quienes gusta competir por la sobreexposición, como seres humanos viven sobre la tierra. Lo que cuenta en principio es que el faraón, si tienen razón sus teólogos de corte, no deje pasar ni un minuto sin dirigirse a su dios y sin estar

convencido de que el dios, o el *ensemble* de la alta enéada, observa y anima hasta el mínimo de sus gestos.

Casi de modo natural los clanes y etnias de los milenios pre- y extraegipcios creían que los antepasados los observaban desde un cercano más allá con miradas penetrantes y juzgaban su hacer y no hacer, y esto no siempre con pura benevolencia. ¿Hubo alguna vez un más allá que estuviera completamente libre de resentimiento por parte de los muertos hacia los vivos? Sobre el país del Nilo el cielo se convertía en fuente de emisión y depósito central de una observación permanente. El dios asignado al faraón —mejor dicho, el *ensemble* de dioses que le proporcionaba codivinidad— focalizaba ese punto de mismidad en el mundo elevándolo a singularidad. El observado se entregaba a la observación dedicando cada uno de sus movimientos a los testigos del más allá. Enviaba permanentemente su vida a la nube solar.

La constelación Horus-faraón o Ra-faraón, etc., señalaba el campo de la «intersubjetividad», anticipando con mucha antelación el futuro. Indicaba una mirada desde lo alto que te localiza estés donde estés. En su escrito sobre la mirada divina (1453) Nicolás de Cusa explicaba a los monjes del convento de Tegernsee cómo era posible que el observador representado en la pintura de la pared —probablemente se tratara de una obra de Rogier van der Weyden— parezca devolver la mirada a todos los contempladores del cuadro a la vez y, sin embargo, siga con los ojos a cada uno en concreto en cuanto se mueve, como si fuera el único que merece su atención[4].

A principios del siglo XX el filósofo Helmuth Plessner añadió a la metafísica del ser-observado-y-examinado una nota antropológica en la que describe la posición «del ser humano» como un «posicionamiento excéntrico» *per se*: «él» o «ella» estaría siempre reflexivamente «junto a sí» porque él o ella no solo son capaces de mirar en torno a lo que los rodea, sino también, en tanto que ven, son capaces de advertirse a sí mismos como los vistos[5]. Antropólogos del comportamiento contemporáneos completan esto con una simple constatación: las personas observadas se comportan mejor.

En la China actual las intuiciones de la teoscopia egipcia y occidental

son implementadas técnico-social y político-moralmente a gran escala[6]. Todo individuo está guionizado allí como actor o actriz en el drama de la Sociedad Armónica. O se ajusta a su papel representando al buen camarada del pueblo o a la modélica camarada del pueblo, o se hace notar porque se sale de su papel. El estado electrónico de vigilancia se convierte en el reseñador total en tanto que envía a cada actor y a cada actriz al purgatorio de la crítica individual. La vigilancia digital promete concluir lo que sistemas estatales de vigilancia e incitaciones a la denuncia en el pasado habían intentado en vano, ya fuera en el «Estado de Dios» ginebrino, en la Unión Soviética o en la República Democrática Alemana. China, sin embargo, entronca con su propia tradición de autoespionaje en tanto que, bajo una retórica paleocomunista, retoma métodos de la época de los emperadores y de sus místicos informantes[7].

El modo de ser faraónico constituye el primer modelo que corresponde a lo que Robert Musil llamó «la utopía de la vida motivada». En época del Imperio Medio, que entre los egiptólogos pasa como una era de estatalismo opresivo y policiaco, hubo sacerdotes que propalaban la tesis fobocráticamente virulenta de que los dioses observadores prestaban un excedente de atención a muchos o eventualmente a todos los mortales. Con ello el rey-dios supervisionado será el primero con cuyo modelo se transmite a los innumerables seres humanos que vegetan en su vida la doctrina de que su hacer y dejar de hacer es para las instancias celestes menos insignificante de lo que creen quienes se suponen irrelevantes e inobservados. Dado que Dios es incapaz de olvidar algo, pero puede perdonar —aunque, sobre todo, tiene motivos para castigar—, en los mortales crece la preocupación por las impresiones que dejen en el más allá: desde entonces todo depende de la distinción entre lo perdonable y lo imperdonable[8]. Egipto inventa la posteriormente llamada *creencia* al inculcar a los muchos que vegetan en la vida la idea de que están bajo el ojo de inteligencias omniinvasivas, que elaboran transcripciones completas de cada vida. En el más allá se juzga esta según registro de actas y se procede de acuerdo a corrección ritual[9].

«Religión», por seguir utilizando provisionalmente, *faute de mieux*, ese vocablo confuso, significa eliminación de la despreocupación; se podría decir también que es la sospecha incipiente y en camino a consumarse contra la espontaneidad[10]. Su inculpación se intensifica, sobre todo en el Agustín tardío, hasta alcanzar la condena de la misma. En todo individuo aparecen, en primer lugar, entre las propias emociones sospechosas, los celos[11], seguidos de la obstinación, a la que no gusta que se le imponga nada, ni siquiera lo razonable. A ambos movimientos del ánimo los acompaña en su momento el impulso sexual. Juntos conforman el *trio infernal* psicodinámico. Como malvada trinidad-yo exige que nadie tenga otros dioses que ella. La sabiduría del monoteísmo fue mostrar un camino para transferir el yo totalitario a un dios que abre accesos al bien a yoes malvados, descentrándolos, ligándolos a él y asumiendo él su maldad, una tarea que, en el politeísmo, mediante la dispersión del mal en varios agentes, entre los cuales no hay ninguno totalmente diabólico, fue solventada con algo más de facilidad. Hay que precaverse del error habitual de que Agustín fuera original cuando se entregó a su obsesión —de graves consecuencias para el hemisferio occidental— por el pecado original, parece que haciendo alarde de esa lacra, transmisible sexualmente, de la *conditio humana*. Dos mil años antes de él un escriba grabó en una tabla de arcilla de la antigua ciudad mesopotámica de Ur estas líneas: «Nunca un niño sin pecado fue / dado a luz por su madre. / Es inimaginable la idea de que alguien del pueblo no tenga pecado alguno; / desde antiguo jamás ha existido una idea así»[12].

Quien es creyente se siente sujeto a vigilancia. Mira hacia arriba porque se cree visto desde allí. Si alguien quiere hacerse creyente —expresado cristianamente: si una persona «lucha» por creer—, se postula para una plaza entre quienes consiguieron el faraónico privilegio de una observación permanente favorable desde una atalaya altísima. La fe es la imposibilidad de ser insignificante. Cuando alguien cree haberla alcanzado, esa persona se cuenta en el grupo de los buenos, y, más tarde, de los elegidos para poder-ser-buenos.

En el Egipto del Imperio Medio, los elegidos, o, mejor dicho, las momias-del-bien, eran aquellos que, tras ser absueltos con éxito en el tribunal de los muertos y tras la justificación conseguida ante los jueces, pudieron retornar a sus cámaras funerarias para, convertidos ya ellos

mismos en dioses, gozar ahora de la inmortalidad, de dar zancadas libremente en el recinto, de la soberanía del estatus de señores de la tumba y de que una casta sacerdotal ritualmente concienciada cuidase su lugar de entierro. No podía faltar un trozo de propiedad en el más allá; permitía a los eternizados consumir «el pan de los occidentales»[13].

Platón introdujo en la tradición de la antigua Europa un egipticismo lógicamente modificado. Después de él no habría de importar demasiado si el alto observador se llamaba Horus o Amón Ra; un dios presidencial de nombre Zeus era reconocido como un colega de igual condición, bien como fuego pensante o como Zygios, el protector de la noche de bodas; un Júpiter Capitolinus, alias Jovis, puede colocarse a su lado tranquilamente mientras ostente los atributos que le hacen venerable como dios de las alturas; incluso podía llegarse a un acuerdo diplomático en el caso de sílabas dobles ásperas como «Donar» o «Wotan», aunque para los oídos del sur de la germanofonía nunca fueran de mucha confianza. Mientras que en el espacio interior de los grupos de seres vivos «que tienen lenguaje» los nombres crecen junto con las realidades, en el ámbito de lo supranominal el ruido y el humo constituyen la situación de partida. La importancia la tiene solo la potencia visual penetrante del cielo que procura existencia y orientación a sus preferidos, mientras que entrega a la nada a los malquistos tras el juicio de los muertos; un monstruo devora entonces los corazones que fracasan en el examen.

La unión de potencia visual y energía creadora volverá un día. De ella hablarán predicadores más o menos formados, que se suben a las antiguas imitaciones del *theologeion*, los púlpitos catedralicios, más tarde las cátedras confesionales, para anunciar, de acuerdo a una lógica artesana ontológicamente excesiva, que en Dios mirar, reconocer, producir, amar y conservar son un continuo sistema de acción.

Los embajadores de la verdad de arriba no actúan en sus púlpitos y desde sus atriles como actores en papel de dioses. Aparecen como *theologoi* eminentes, formados en teoría griega. Se presentan como anunciadores de la palabra verdadera en «sucesión apostólica»; se visten como mensajeros pretextando que han conocido a alguien que habría encontrado a alguien que afirmaba a su vez que había tratado en

persona y en su tiempo al Ungido hasta que el contacto con él se interrumpió por la catástrofe, para nosotros salvadora, del Gólgota. La distancia creciente con respecto al primer miembro de la cadena seguramente no resultaba molesta ya en épocas tardías. Al principio, el título de apóstol sirvió para dar autoridad a los predicadores, sobre todo en el caso de Pablo, que tenía el fallo de predicar a los no-judíos un Cristo con el que no se había encontrado en vida y contra el que había pugnado tras su muerte. Pero sin cadena de testigos, aunque presentara eslabones problemáticos, no hay sucesión; no hay sucesión sin la recreación de un encuentro en el que ninguno de los que llegaron después estuvo presente.

El *theologeion* de los griegos fue reproducido *cum grano salis* en las iglesias de Occidente a partir del siglo XIII en los púlpitos de prédica; desde entonces fueron, efectivamente, teólogos quienes subieron a ellos. Dado que la santa misa no culmina en el sermón, sino en la transustanciación, el sacerdote no estaba obligado a flotar en medio como *deus ex machina* tras una máscara. El milagro sucede mientras él oficia en el altar de espaldas a la feligresía. Desde el púlpito se explican en lengua vernácula los aspectos más fáciles de comprender del misterio. Por regla general los púlpitos están adosados a un pilar a algo menos de media altura y se cubren con un techo que proporciona sonoridad; sobre él se asienta no pocas veces una paloma; a veces se retuerce sobre el techo un dragón vencido por sagrada ironía.

Lo que en el lenguaje de las nuevas filosofías se llama «subjetividad» y «personalidad» se puede entender, presuponiendo una cierta medida de imaginación conceptual, como una declinación posterior del modo de existencia faraónico, según el cual ser-undios y representar-a-un-dios no son efectivamente distinguibles uno de otro. Durante milenios, a pesar de todo el énfasis puesto en su diferencia en la unidad, esa indistinguibilidad sigue siendo virulenta, no en último término, por la persistencia de la filosofía griega en envolturas cristianas. Séneca, contemporáneo de Pablo, recordaba a su discípulo Lucilio —probablemente inventado— la presencia del observador absoluto: «Un dios está cerca de ti, contigo, en ti [*intus est*]. Un santo espíritu [*sacer spiritus*] tiene su morada en nosotros. Él es el observador y custodio [*observator et custos*] de nuestras buenas y malas acciones. [...] Pero no es seguro qué dios es»[14].

En el discurso de Johann Gottlieb Fichte *Vom Regenten* (1805) se define la función del rey como una especie de servidumbre de la idea divina, como el medio y órgano ejecutivo a través del cual entender la idea divina. Es la idea lo «que dirige su vida en lugar de él. Solo ella le impulsa». Mientras la idea en él guarde silencio «también él guarda silencio, pues solo para ella tiene él el lenguaje. [...] Y no queda nada restante de su persona ni de su historia personal que no siga ardiendo como ofrenda permanente a ella [a la idea]. Y así es él la manifestación más inmediata de Dios en el mundo»[15].

El medialismo existencial de Fichte interpreta la existencia del príncipe —en mayor medida aún que la del sabio— como permanente autodemostración práctica de Dios *per reges*. «Dios *es*, diremos, puesto que ellos [los reyes verdaderos] son y él es en ellos»[16].

Todavía el yo más profano de nuestros días lleva en sí un eco del modo de ser faraónico, medial, visto-vidente, en tanto que lo que sigue importando al sujeto moderno, quizá más que nunca, es que le presten atención continuamente. Quizá nunca han sido conscientes tantos seres humanos de su ser-para-ser-vistos, ya consigan o no estar a la altura de sus esperanzas de ser un atractivo visual. Pero es difícil que haya todavía un individuo que a causa de su cargo se vea obligado a creer que la subida y bajada del Nilo entre el solsticio de junio y finales de septiembre depende de su comportamiento litúrgicamente correcto.

5

Sobre el mejor de todos los posibles habitantes del cielo

La objeción platónica a las narraciones populares sobre el indigno comportamiento de dioses y héroes no conllevó al principio consecuencias dignas de mención. Las costumbres cultuales griegas no dejaron de obedecer a las leyes de la inercia, y a falta de mejores historias nuevas mantuvieron en vida las viejas. La repetición no es solo la madre del estudio; también se ocupa de las alianzas acostumbradas entre orgullo y estancamiento.

Solo siglos después se notaron las consecuencias de la intervención platónica, pero entonces con acentos fatales. Los impulsos a largo plazo de la teología racional provenientes de las doctrinas de Platón y sus seguidores podían compararse de lejos con un protestantismo en suelo helénico; por ello, se ha hecho notar con razón que el platonismo se aproximó a una actividad no griega, a pesar de que aprobara, con reservas, la erótica pedófila. Allí donde se estableció fue creando enclaves de desencanto que le hacían perder su proximidad, antes todavía perceptible, a los cultos mistéricos de Eleusis. Con el tiempo, el variopinto supramundo fue neutralizado, los desmanes de los dioses cayeron bajo censura, sus retratos se repintaron de acuerdo con el *decorum* de la unánime bondad de Dios o se los arrinconó totalmente, como se hizo en las iglesias protestantes alemanas, que después de 1520 se vaciaron de imágenes de santos y de estatuas de María. Hasta dónde podía llegar la evacuación lo manifiesta el sexto libro de la obra de Agustín *La ciudad de Dios*, que, de todas las creaciones de las teologías fabuladoras, cultual-estatales y naturalistas de Grecia y Roma, no deja sino frases desencantadas.

Al principio, el Dios Uno del taller de ideas de la Academia era todavía todo lo contrario a un «dios normal», un dios para cualquiera;

lo rodeaba el esoterismo de una sutil abstracción, la cual culminó en los sistemas de Plotino (204-270) y Proclo (412-485). Y, sin embargo, por la recepción cristiana del platonismo, sobre todo, se hizo patente que el nuevo rechazo, que en principio causó una impresión sectaria, del politeísmo por la Academia tenía que desembocar también en una recusación del autoritarismo, «del librepensamiento y multipensamiento del ser humano»[1], que hasta entonces pudieron exculparse con analogías olímpicas y excesos dionisiacos. Apareció una tendencia centralista, incluso un rasgo monárquico había de hacerse valer de manera paulatina, rasgo que benefició la posterior analogía de príncipes y obispos. El nuevo Dios y el vacío en torno a él se respondían uno a otro tan íntimamente como antes pompa y ostentación parecían corresponder a su esencia. El verticalismo lógico apuntaba, por encima de las alturas intuitivas de monte, estrella y sol de mediodía, hacia cumbres etéreas.

El Dios, lo Divino, se instaló en superlativos. De hecho, visto a la luz del pensamiento, solo podía ser el Uno; mejor dicho: lo Uno; mejor aún: aquella *X* absoluta, lo más simple que pueda pensarse. Si fuera posible conformar el superlativo de Uno, su cifra sería el Hiperuno. Se trataría del punto totipotente absoluto; absoluto, porque conseguiría generar todos los demás puntos; totipotente, porque desde su densidad infinita puede activar la posibilidad de derivación en cualquier dirección del devenir. Dante, de modo matemática y ontológicamente correcto, concibió en la cumbre de su visión-*Paradiso* al Dios trinitario como un simple y clarísimo resplandor de luz, punto y círculo a la vez: blanco absoluto y todos los colores del espectro; Hegel aún conservaba la característica de «blanco puro» para el absoluto (seguramente en contraposición a un absoluto imperfecto por no ser todavía del todo indeterminado)[2].

Conforme a su naturaleza, lo Divino es también lo Máximo, de lo que el platónico tardío Nicolás de Cusa dirá: *Maximum est unum*[3]. El punto y el todo son los extremos, uno de los cuales roza el vacío, y el otro, la plenitud. Con la necesidad de coherencia, el ser es lo Bello, porque el ser, cuando aparece y brilla, no sería pensable y real sin irradiación y *appeal*: su buena hechura no se refiere solo al sentido matemático, sino que anima también el sentimiento de la corrección ético-estética de buenas proporciones. Por consiguiente, el demiurgo, el

arquitecto del MundoUno, configura el cosmos como esfera (*sphaira*), de acuerdo con la ley del optimismo morfológico[4]. Allí donde reina la proporción no pueden estar lejos lo recto, lo justo y su superlativo, lo más justo: la Esfera-Uno es contraria a la violencia, ordena las cosas en sistemas de equilibrio, rotaciones y simetrías; y lo hace de forma óptima, de modo que en lo compuesto la juntura (*harmos*) entre las partes no salte a la vista de manera disarmónica: dado que por sí mismo ha de ser lo Más Viejo (*presbitaton*) y a la vez lo Más Actual y Más Joven (*neotaton*), le corresponde dar vueltas en sí mismo. Es la dinámica de la buena infinitud; en la línea rotante todo punto es Ser, arriba y ahora, experimentándose a sí mismo. Y, finalmente, porque lo Divino no puede ser otra cosa que lo Sapientísimo (*sophotaton*), el pasado y el futuro le son transparentes. De las cosas que suceden en el tiempo ya está al tanto antes de que sucedan. Su estado de ánimo fundamental es el de un bienquerer universal sin animadversión alguna; se diferencia con ventaja del celo unilateral del Dios bíblico. Tuvo que superar el examen de griego antes de que se convirtiera en objeto de discusión para los europeos[5].

Después de todo esto no resulta sorprendente que el intelectualismo platónico relegara el relato a una posición secundaria; serviría en el futuro como medio auxiliar para ayudar al espíritu a superar el discurso provisional, impropio y figurado sobre problemas residuales. El pensador continuó siendo lo suficientemente poeta como para dejar al resto alógico un margen respetable.

Bajo estímulos platónicos se articula una teología filosófica, frente a la que nada puede hacer la mitología, ni siquiera su reposición en el teatro ateniense. A su lado, la «teología» del Antiguo Testamento, desde el Pentateuco hasta los libros históricos, repletos de masacres, parece en ocasiones una colección de tosquedades sacramente sublimadas, que se tomaron mucho tiempo en devenir sutiles (por ejemplo, Oseas 6, 6: «Porque misericordia quiero, y no sacrificio, y conocimiento de Dios más que holocaustos»), mientras que la del Nuevo se presenta como un añadido de innovaciones realmente amables, aunque siempre también problemáticas; problemáticas en la medida en que la concepción del sufrimiento representativo (en representación) tenía que conducir a la ampliación de la culpa, puesto que «el predilecto de Dios» hubo de pagar un alto precio por el éxito de la secta-Jesús-es-elMesías. Dado que

el Dios bíblico coloca el amor sobre la benevolencia, en los círculos de sus exégetas se resalta elogiosa y conmovedoramente su temperamento compasivo; se celebra su índole personal; se subraya que podía tratársele de tú mientras que al Dios de los filósofos se le toma a mal que no se pudiera cantar y bailar ante él (uno se pregunta, a propósito, qué clase de Dios podría tener interés en ver a Heidegger bailar ante él). Respecto al elogio del Dios de la Biblia, no se tiene en consideración que nada es tan polemógeno como el amor favoritista y que apenas hay algo que alimente tanto el fuego infernal como la distribución unilateral del afecto. Dante era suficientemente teólogo como para, con la libertad del poeta, que hace hablar a las piedras, describir sin reparos lo indecible. Su puerta amurallada del infierno confiesa algo que no se puede eludir en un universo de un Dios demasiado amante y demasiado poco contemplativo: «Me crearon el poder divino, la suprema sabiduría y el primer amor». «¡Abandonad, los que aquí entráis, toda esperanza!»[6].

Nada se dice en contra de definir la teología filosófica como poesía de segundo nivel. En el cambio del siglo V al IV su corte de las musas se encontraba entre los amigos de las ideas a las afueras de Atenas[7]. Que se tratara de poesía logicizada, parafraseable y discutible en prosa cambia poco su carácter de poesía. En su paso a conceptualizaciones abstractas, tampoco la teopoesía abandona en ningún momento el ámbito de lo inventado, imaginado o excesivo. Hasta en la sílaba más imperceptible sigue rindiendo tributo obligado a la imaginación. Como poesía que proviene de los últimos fundamentos, late entre el punto y el todo en forma redonda; la creación del Dios de los filósofos se parece a un ejercicio de aritmética en geometría esférica. Formalmente esta solo puede ser superada por la teología negativa, que no se hará esperar mucho, puesto que ya estaba asentada en las remisiones de Platón al Hiperser indecible. Se desarrolla desde el platonismo medio, pasando por Plotino, Proclo y el Pseudo Dionisio Areopagita, hasta los pensadores de la Edad Media, a quienes se agrupa en ocasiones con la llamativa expresión «místicos». Como discurso sobre Dios sin propiedades esta teología negativa constituye una tercera teopoesía. Sus amantes afirman que por su rango es la primera porque hace mayor justicia a lo indecible que cualquier discurso positivo por elevado que sea, correcto o no. En la teología negativa, Dios está rodeado de un

coro de negaciones. Lo sustraen, como no-objeto por antonomasia, al alcance de enunciados afirmativos, incluso concediéndole la eminencia más extrema. Quien quiera unir su voz a la letanía, donde mejor puede hacerlo es en la vida del convento. Dicha vida deja al monje tiempo suficiente para decir todo lo que Dios no es[8].

Excesos de ese tipo exigen un precio. De la tendencia monárquica y supremacista de la teopoesía lógicamente más exigente se siguió una depreciación de los dioses populares. Esto sucedió entre los griegos en una situación en la que la ironía urbana estaba empeñada en hacerles la vida difícil a los olímpicos. Basta ojear una obra como *Hai nephelai* (*Las nubes*, representada en 423 a. n. e.) del comediógrafo Aristófanes para comprender cuánto había avanzado la *skepsis* arreligiosa en la ciudad de Atenas. La pieza demuestra que entre los doctos de la primera ilustración ya no se prestaba atención a las historias de los poetas (creadores) de mitos: las nubes aparecían como coro en el escenario y afirmaban que ellas mismas, y no Zeus, causaban las tormentas. Sócrates, desde arriba, flotando en el *theologeion* cómodamente blasfemo, da las instrucciones sofistas al respecto. La pieza de teatro ilustraba cómo la inteligencia satírica de la polis exponía a la irrisión a los nuevos «amigos de la verdad» con sus «elucubraciones»[9]. Presentaba las cosas como si los «nuevos filósofos», sin excluir a Sócrates, actuaran siempre como abogados defensores de la causa peor en las disputas legales crónicas entre los ciudadanos y pudieran ser desenmascarados como *cattivi maestri*, cosa que no era pequeño reproche en un tiempo que había comenzado a descubrir la *paideia*, el arte de la formación de niños de la polis en camino a la madurez, como problema clave de la alta cultura y del liderazgo de Atenas.

Ya entre los pensadores del siglo VI a. n. e. se había instaurado una crítica mordaz al antropomorfismo de las imágenes de los dioses. Jenófanes afirmaba que, si vacas y caballos pintaran dioses, estos parecerían totalmente vacas y caballos. La frase tendió a reproducirse autónomamente. «Si los triángulos crearan un dios, le pondrían tres lados»[10]. Ya no quedaba mucho para llegar a una teoría explícita de la proyección, con cuya ayuda pudiera explicarse el surgimiento de dioses

asignando atributos terrenales a la transparencia del cielo, siempre con la añadidura de la personificación indispensable para poetas y teólogos. A este motivo de antigua crítica de la religión el siglo XX ya no pudo añadirle mucho más que la deducción de las proyecciones de circunstancias temprano-infantiles, también preverbales, especialmente de aquellas que surgen cerca del paso a la adquisición del lenguaje. Todo niño todavía infante experimenta cómo es dirigirse, en un lenguaje medioarticulado, a un ser superpoderoso que no reacciona a todas las llamadas de socorro y que solo es manipulable bajo ciertas condiciones: primero airado, después desesperado, al final resignado, pero, cuando el objeto aparentemente llamado en vano viene, consolado y agradecido.

La gaya ciencia de las proyecciones alcanzó su punto culmen con las figuraciones del paraíso en la época del Barroco. El teólogo francés François Arnoult describe en su obra *Las maravillas del otro mundo* (1614) un más allá en total empatía con el esplendor de la vida cortesana. En él dice Cristo mismo en persona: «Mi paraíso es El Escorial de los ángeles, el Louvre de los bienaventurados». Pintores posteriores del paraíso proyectan despreocupadamente las alegrías de la *courtoisie* terrenal en las buenas maneras de los santos y bienaventurados; los oídos de los elegidos se gratifican con música, como si ella se transmitiera de los salones de los grandes de este mundo directamente a las salas del más allá. De todos modos, el paraíso tuvo que esperar a los «visionarios» de Schwedenborg para que los privilegios conyugales pudieran hacer su entrada allí; él aseguraba a los lectores de sus revelaciones privadas que el coito terrenal solo transmite un débil barrunto de las delicias de la copulación de los ángeles[11].

La aparición de la teología filosófica tenía los rasgos de una empresa conservadora. Platón puede valer como testimonio de la regla de sabiduría para tiempos de cambio, regla según la cual como mejor se consigue la conservación es mediante modernización[12]. Esa regla condujo al conocimiento de que el asunto del trato con Dios solo podía solucionarse por nuevos medios. El primero de ellos era la así llamada *philosophia*, que había de entenderse, en principio, como una autoexploración del intelecto, o del alma pensante (*nous*), de su acción (*noesis*) y de su medio (*noema, eidos, idea*), autoeróticamente teñida, matemáticamente estilizada, dialógicamente revestida; que perseguía el objetivo de conseguir para el espíritu humano la participación en el

nous divino, o, dicho con mayor exactitud, de hacer de la participación inconsciente u olvidada una consciente y recordada. En esto se hizo efectiva la herencia órfica y pitagórica, que evocaba un más allá de números, figuras y acordes.

Ello demuestra, por lo demás, que el «descubrimiento del inconsciente» no es un hecho heroico epistemológico que tuviera lugar en Viena en torno a 1900 (y gracias a algunos preludios de la metafísica posidealista del siglo XIX, sobre todo de Schelling y Schopenhauer), sino que más bien constituye una de las implicaciones más lejanas de las doctrinas de Platón, que comenzaron a propagarse desde el año 380 a. n. e., al principio en formas tenues, casi herméticas; descansaban en la tesis de que en su existencia cotidiana el ser humano era un ser que bajo condiciones posnatales no solo ha olvidado la visión de la esencia experimentada prenatalmente, sino que la ha dejado de lado de manera voluntaria en favor de «pensamientos mortales».

El segundo nuevo medio fue «el filósofo» mismo en persona: surgió del reacondicionamiento del rapsoda —del recitador homérico o del iatromante (hoy se diría del santero o del chamán)— en un docente que enseñaba a sus alumnos cómo se transforman «problemas» (de *proballein*: «plantear un tema») en intuiciones estables, presupuesta la medida necesaria de paciencia. Su rival se llamaba el «sofista», al que hoy se designa como el «intelectual» o el «experto», un activista de la comunicación, que traslada a la gente verdades rápidas, en parte comprometidas, en parte pagadas. Platón era lo suficientemente realista como para eliminar la precipitación de su currículum. Un hombre que quería pertenecer a la élite, inexistente por el momento, tenía que haber cumplido cincuenta años para poder estar maduro para una visión resistente de lo *agathon*[13]. Quien pretenda ver la verdad real tiene que haberse desprendido de sí como un muerto.

Desde que hay doctrinas de sabiduría e impulsos filosóficos el mediumnismo personal y el técnico han estado vinculados, aunque a menudo en conflicto. El primero (el mediumnismo personal), arcaico, permite el *channelling* del supramundo a través de un sí-mismo conductor, ya sea un mago, un vidente o cantor, un poeta o un adivino; el segundo (el mediumnismo técnico), más moderno, ofrece la adquisición de un *software* que conduce a los seres pensantes hacia cosas más elevadas. Platón promovió su doctrina con la sugerencia de

que la iluminación podía aprenderse mediante una combinación de práctica y devoción al logos.

6

Poesías de la fuerza

Tras lo dicho, resulta plausible la hipótesis de que hay que entender las «religiones», da igual el lugar donde uno se encuentre con sus ritos, sus mitos, sus doctrinas, sus escritos, sus instituciones y su personal, como productos de fantasías locales. Una fábula lleva a la otra. Henri Bergson las consideró frutos de una «capacidad fabulatoria» natural[1]. Cuando se piensa así, la tendencia a la producción de religión aparece como un color natural en el espectro de la antropología. Según ello las catedrales serían fábulas en un material más duro; los sacerdotes, actores absorbidos por sus papeles; los mártires, aprendices de brujos que no vuelven de sus viajes al más allá, y los teólogos, dramaturgos que se ocupan de la gramática de las fábulas.

La idea de que la religión y la imaginación proyectiva van unidas se ha convertido, entre los intelectuales de la civilización occidental, en una opinión prácticamente dominante. Se podría creer que un correo tácito, procedente de la Antigüedad, enviado por pensadores como Jenófanes, Epicuro o Lucrecio, habría llegado a las masas modernas a través de estaciones como Spinoza, Hume, Diderot, Feuerbach, Bauer, Marx, Nietzsche y Freud. En su estela, dan que hablar neurólogos especulativos como, sobre todo, Pascal Boyer y Michael Shermer. Siguiendo su parecer, «el cerebro humano», alias *the believing brain*, constituye, gracias a preplanificaciones innatas, un aparato para la producción de convicciones que remiten a agencias del más allá[2]. Entre los módulos cerebrales relevantes se encuentran los que están preajustados para comunicarse con los ausentes. Basta con inicializarlos, por ejemplo, con la participación en una ceremonia conmemorativa de los muertos. Una vez en marcha, esas áreas tienden a desarrollarse, por autoestimulación independiente, en una vida interior sui géneris. La sensibilidad por la trascendencia sería una dote de los cerebros androides lo bastante inteligentes como para contar con la

existencia de inteligencias estructuralmente superiores. La frase «como en el cielo, así también en la tierra» (*os en ourano kai epi ges*; *sicut in caelo et in terra*)[3] pertenece al despertar de la atención desde una inteligencia casual a una inteligencia necesaria, necesaria en tanto que todo lo encontrado, alias la naturaleza o la coexistencia, puede considerarse como *opus*, es decir, como obra y artificio de una inteligencia competente para todo lo real.

La primera convicción inteligente que crece en el interior de los seres que se abren a «el» mundo —y que no es solo una convicción fabuladora— es, sin duda, la de que hay potencias y fuerzas en el mundo que actúan en nosotros y fuera de nosotros. Comprender su eficiencia como acciones y «signos de vida» pone en juego la labor originaria de la poesía. La metáfora primigenia «acción» significa que todo lo que sucede se entiende, en un principio, como tendencia y acto. Todo está vivo, todo está poblado de focos emocionales, «todo está lleno de dioses». La suposición universal de fuerzas activas precede a la diferenciación entre lo objetivo y lo subjetivo. Dichas fuerzas constituyen un concierto permanente de energías tanto celosas como amigas. En las concepciones tempranas de la fuerza, no pueden separarse la física y el mundo de la fábula; acontecimientos neutrales y sin artífice parecen en principio impensables. Por otra parte, pronto se comprende que las fuerzas existen en continuos y discontinuos; de acuerdo con su esencia, aparecen en plural, se limitan mutuamente y exigen discreción. Allí donde comienza la racionalidad (es decir, la traducibilidad del conocimiento en capacidad de hacer, y de la capacidad de traducirse en querer saber más y ser capaz de hacer más), la fuerza se entiende a través de fuerza.

El arte de afirmar nexos, más tarde llamado lógica, aparece en el escenario como producto colateral de la comprensión analógica. Las analogías crean los tejidos conectivos de las cosas. Lo que se llama mundo se explica como un panóptico de condiciones y de acontecimientos que aparecen siempre en asociación con otros. Quien ve una larga trompa gris puede suponer, por regla general, un elefante completo. Lo que aparece como una magnitud reconocible es, en principio, aquello cuya apariencia es bastante idéntica a la de algo que ya se ha visto. Nietzsche suponía que puede que hubiera sido una ventaja para la supervivencia que un ser humano de épocas tempranas

no se contentara mucho tiempo con las pequeñas diferencias, sino que de lo semejante infiriera inmediatamente la igualdad. El gran entorno, que los fenomenólogos llamaron el «mundo de la vida», constituye un delirio de semejanzas. Se reconoce lo que se recuerda. Vale como «sustancia» lo que solamente es ya como sí mismo; absoluta se llama la sustancia que solo puede ser comparada consigo misma y no con otra[4]. El mundo es, en principio, todo lo que soporta la redundancia; la mayoría de las veces nos presenta un rostro de aburrimiento amigable con la vida. Lo siempre igual protege a los suyos de lo nuevo bajo el sol. Pero también surgen nexos por representaciones que se siguen unas a otras de forma apretada. Por ejemplo, un pescador de Nueva Guinea, que vuelve de su jornada sin haber pescado nada, se pregunta quién habrá sido el que hechizó sus redes; ve entonces a un visitante de un pueblo vecino; de inmediato se le mete en la cabeza la idea de que ese hombre es el hechicero; a la primera oportunidad cae sobre él y lo mata[5].

En cuanto han de ser dominados accidentes, catástrofes y sus consecuencias internas, aparecen cultos que intentan interactuar con las fuerzas desenfrenadas; surgen artes en las que se transmite una cierta capacidad para tratar con lo sorprendente y horrible. Naturalmente la muerte es la sorpresa más esperada. Allí donde aparece la «religión», entra en juego la impotencia. Si bien la muerte no se puede concebir en sentido estricto, puede ejercerse la resignación ante aquello frente a lo que no se puede hacer nada. Quien invoca al cielo ambivalente —el lugar de donde provienen tanto las circunstancias favorables como las terribles interrupciones— manifiesta la disposición, e, incluso, la apremiante expectativa, de ser protegido, salvado y recuperado por entero en caso de necesidad. Pero las expectativas humanas puestas en el cielo se malentenderían si no se tuviera presente que los mortales también en lo bueno quieren ser sorprendidos. Que el cielo no ofrezca seguridad alguna desde ambos puntos de vista es algo que no se le toma a mal, al considerarlo como rasgo de soberanía. Pero el hecho de que de vez en cuando no defraude completamente las esperanzas puestas en él lo mantiene en funcionamiento como una dirección de remisión posible, hasta que el espíritu de autoayuda y el deseo de emprender una aventura elegida por uno mismo le aligere la carga o le excluya del juego.

La relación con lo superior es una forma de familiaridad y vecindad, y lo que es familiar y vecino se deja domesticar simbólicamente en alianzas. El arte de las alianzas es la mitad de la cultura. Dado que, en su ser-en-sí, las fuerzas suprapersonales atraviesan ciclos de debilidad y de fuerza, necesitan *partenaires* humanos para regenerarse mejor. Esto se evidencia en la vieja tradición de las ofrendas sacrificiales [*Stiftungsopfers*], que quiere prestar ayuda a un más allá debilitado. Más frecuente es que los mortales busquen en sus fases de debilidad la ayuda de fuentes superiores de poder, y recurran entonces a sacrificios suplicatorios [*Bittopfers*] que no por primera vez en la Ilustración se interpretaron como intentos de sobornar al más allá. De hecho, tales ofrendas estaban encuadradas, desde siempre, dentro de una lógica de la especulación de la compensación: si uno mismo se corta un dedo, quizá los dioses renuncien a tomar el ser entero[6].

Desde aquí podría uno conectar con la narración esquemática de Hegel del desarrollo de las «religiones» a partir de inicios mágicos: se trata de compromisos ascendentes a partir de negociaciones entre las experiencias —tanto experiencias internas como experiencias de objetos y resistencias de la mente— del espíritu, que mediante «trabajo» —es decir, tocando, hablando, escribiendo, viajando, luchando, produciendo, mandando y obedeciendo— se configura en múltiples acuñaciones de la totalidad del ser-en-el-mundo. En cuanto los seres humanos advierten que hay objetivos elevados a su alcance, dejan de comportarse como la fuerza débil en el trato con fuerzas superiores. Así como la palanca mecánica actúa como convertidor de fuerza para mover pesos, que de otro modo serían completamente inamovibles, así el espíritu, primero mágico, después técnico y político, se manifiesta como convertidor de fuerza para conseguir poder sobre fenómenos singulares de la naturaleza y de la cultura. El polo subjetivo se fortalece concibiendo dioses cuyo culto exige una capacidad elevada por parte de los mortales, como el ejercicio de poder en cancillerías principescas, la capacidad de comandar tropas, o la ejecución de ritos complicados en cultos mágicos y misas semimágicas, en los que los participantes la mayoría de las veces ya no saben qué significa cada uno de los elementos cultuales. En la construcción medieval de catedrales un yo-puedo altamente desarrollado se enfrenta a un infinito en el que ha pensado casi hasta el final. La creencia en la efectividad de las acciones

no hace justicia al factor «fuerza en general» del ser, sin siquiera saber cómo una acción influye en la otra. El moralista francés Rivarol (1753-1801) seguía la pista de tales fenómenos cuando, como preámbulo a la era tecnológica, por así decirlo, anotó: «El mundo está lleno de fuerzas que solo buscan un instrumento para convertirse en potencias».

El prototipo del *empowerment* se muestra en la acción heroica; paradigmáticamente, en los trabajos de Hércules, del que hizo notar Hegel: «Él es individualidad humana, se lo puso difícil a sí mismo; por su virtud alcanzó el cielo. [...] De modo que la individualidad espiritual de los héroes es superior a la de los dioses mismos»[7]. Su ventaja reside en haber realizado un verdadero trabajo, aunque no siempre con un sentido constructivo. Un sujeto hercúleo posterior fue Robert Oppenheimer cuando, tras la detonación de la primera bomba atómica de plutonio en Los Álamos, el día 16 de julio de 1945 por la mañana temprano, pensó en versos del Bhagavadgita: «Ahora me he convertido en la muerte, en el destructor de los mundos».

En los supramundos de las grandes culturas del primer milenio antes de nuestro cómputo del tiempo, los límites de las posibilidades del ser humano se amplían hasta el extremo, convirtiéndose en un nuevo tipo de sobretensión. Lo que rebasa todo lo que los seres humanos son capaces de hacer, incluso como héroes, sabios y santos, se proyecta en virtudes divinizadas a un cielo que ya no puede comprenderse solo cosmológicamente. Un cielo así ya no sirve solo como adversario sempiterno de la tierra; ya no es la unidad imaginaria de bóveda de día y de noche con la plantilla astral, sino un más allá hiperastral. Está ahí como código de la trascendencia. Por medio de la proyección de las capacidades aparecidas en la autoexperiencia humana —sensatez, justicia, amor, atención y amabilidad con el extraño— hacia algo más elevado que la altura cercana y media de las zonas conocidas de espíritus, dioses y elementos, surgen tensiones verticales que exponen al individuo que mira hacia arriba a novedosas sobreexigencias que lo configuran a sí mismo[8]. Las virtudes metafísicas promueven los primeros extremismos y su orientación hacia un espíritu hiperuranio.

Debería ser más sensato de lo que nunca seré capaz de ser; esto eleva al cielo más alto la inteligencia idealizada, como forma acabada de

sensatez; si fuera tan sabio como debiera, podría existir ya durante la vida como viva imagen del intelecto arquetípico, que entiende más de lo que jamás habrá que entender, y calcula más de lo que jamás habrá que calcular. Además, porque sensatez obliga, debería ser más justo de lo que jamás me será posible mientras, prisionero en mi piel, tome partido por mi visión de las cosas; esto hace de la justicia perfecta un principio divino, ya se llame Maat o Dike, Iustitia, Tao u otras instancias, gracias a las cuales se evoca una imparcialidad sobrehumana o inhumana. Dado que la justicia se limita a proporciones externas y nunca satisface al individuo, debería poder acercarme a sus objetos individuales con amor, con más amor de lo que nunca seré capaz de amar; esto hace del amor, en el modo de la *caritas*, el más divino y arbitrario de todos los poderes del cielo. El elemento de la injusticia justa en el amor se hace visible cuando soy preferido o postergado independientemente de que mi preferencia o postergación sean merecidas.

Además, debería estar más atento de lo que es capaz un ser que se fatiga; esto hace del Dios real el observador siempre en vela; él encarna la utopía del insomnio que disuelve la complicidad entre la noche y el delito[9]. Esto corresponde a la necesidad moderna de transparencia. Al fin y al cabo, yo debería ser capaz de tratar a cualquier extraño como si fuera uno de los nuestros. Así, el mundo entero se transformaría en un asilo simbiótico, poblado de extraños y hablantes de un lenguaje extraño, que al final no pueden seguir resultándonos tan extraños y a los que el individuo, quiera o no, les debe siempre algo esencial.

Desde que me sé unido a un supramundo de tal altura de exigencia, el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí constituyen una suma de imperativos que crean tensiones insoportables. El concepto usual de educación las minimiza al presentar las metas educativas ideales de formación como magnitudes aproximadamente alcanzables. La Manto de Goethe hablaba con mayor franqueza sobre la esencia del extremismo humanista: «Me gusta aquel que desea lo imposible». Esto responde a una máxima griega no demasiado conocida ya: el ser humano que no se siente abrumado no participa en la *paideia.*

7

Vivir en plausibilidades

La reciente antropología constituye en todas sus ramas el remanente formalmente científico de la actividad que los seres humanos realizan desde siempre para explicarse a sí mismos de dónde vienen, con quién y con qué conviven y para qué fueron creados.

Los seres humanos existen como seres antropopoéticos. Hagan lo que hagan, ello es una parte de su antropodicea local. Impulsan su devenir humano —y su distanciamiento de lo no humano— adaptándose a las ilusiones que se hacen con respecto a lo que ellos consideran lo superior. Desde hace mucho tiempo son conscientes de que hay algo en ellos que va más allá de ellos. Pascal resumió la experiencia del ser-abierto-hacia-arriba en la frase «El ser humano supera infinitamente al ser humano»[1].

Dicha superación no solo se refiere a la apertura mental pasiva a realidades que «se muestran». Como adquisición elaborada de saber hacer y poder, produce efectos reales. La realidad como tal se muestra en el desnivel entre poderes de diferente altura de superación, que por naturaleza no se hace efectiva permanentemente y nunca en actualidad constante. La mayoría de las veces persiste de manera virtual y, por regla general, desaparece cuando alguien toma noticia de ella. Que tiene que haber algo como el trascender muchos lo saben solo de oídas. Las pirámides de Egipto y del Yucatán constituyen oscuros monumentos de prácticas de superación no comprensibles; las catedrales medievales persisten en Europa como vestigios de un impulso de altura, devenido ahora incomprensible. Las ciudades de templos de Asia demuestran en qué medida era compatible la inmersión meditativa con la voluntad de construcción de torres. Durante nuestro tiempo de vida nos movemos la mayoría de las veces en paisajes llanos, excluyendo las construcciones de algunos *high-rises* como postes totémicos de urbanismo moderno. La tesis de Pascal es verdadera solo con la antítesis de que el ser

humano rebaja al ser humano, si bien no infinitamente, sí profundamente en ocasiones y sin perspectiva de inversión de las posiciones última y primera.

Compromisos relativamente estables entre tendencias a superar y a rebajar representan las «culturas» que hasta «hace poco» se organizaban de modo preponderante en forma de tribu o de etnia. Su aportación esencial consistía en integrar a sus miembros en receptáculos simbólicos omnicompetentes. Proveían a los suyos de relatos, rutinas y costumbres que los protegían del miedo; de cocinas y artes; de fiestas e imágenes de enemigos. Su contribución puede describirse, en general, como transmisión de *fitness* relativa al mundo de la vida. Colocan a los seres humanos en un espacio de confianza rodeado de un anillo de lo desconocido, no seguro; entre las esferas de lo conocido y de lo inquietante del más allá navegan los caracteres anfibios, como los curanderos y videntes, que tienen conocimiento de ambos mundos. Hölderlin evocó el constructivismo primordial de las culturas en su poema *In lieblicher Bläue* [*En el amable azul*]: «Lleno de méritos, pero poéticamente, / habita el ser humano en esta tierra».

Es de sobra conocido con qué intensidad Martin Heidegger ha explotado estas líneas[2]. Pero cómo, por el contrario, se traduce el discurso semimitológico sobre «habitar» en el concepto de estancia en «estructuras de plausibilidad», configuradoras de lo colectivo, eso lo han explicado los sociólogos americano-austriacos Peter L. Berger y Thomas Luckmann en su libro *La construcción social de la realidad* (1966)[3]. Según ellos, los seres humanos de todos los tiempos y regiones se mantienen en recintos de expectativas que en tiempos recientes prefieren llamarse «constructos sociales» o «sistemas de interacción». Sería más apropiado designarlos como formaciones macropoéticas o «grandes cuerpos» sociales, aunque la metáfora del cuerpo resulta demasiado débil para ser apropiada para redes ampliadas, tejidos globales de transacciones basadas en dinero y constructos semiosféricos sobre territorios (naciones, culturas, grupos lingüísticos, comunidades religiosas)[4]. Para unidades más pequeñas y medianas de contexto social se han impuesto expresiones como «tribus» y «pueblos», tan problemática la una como la otra[5].

Al «habitar poético» o a la estancia de conjuntos humanos en sus estructuras de plausibilidad —Berger y Luckmann hablan también de «provincias de sentido»— les es inherente una complicación que empaña desde antiguo la calidad del habitar en un espacio propio. Uno ha de tener presente que «habitáculos» o «estructuras» o «culturas» actúan siempre y en todas partes como sistemas de inmunidad espaciales y simbólicamente articulados. Dado que se interesan por la autoconservación, constituyen medidas de prevención corporeizadas, en tanto que anticipan lesiones tipificables del entorno y del mundo compartido. Los sistemas de inmunidad son expectativas de lesión corporeizadas, propias de todos los organismos y organizaciones superiores, abiertos a dramas en más amplia escala. Ya sean innatos o adquiridos, nunca pueden proteger a sus integrantes de todos los peligros. Los organismos, que solo pueden ser inmunizados parcialmente, permanecen hasta el final expuestos a riesgos de lesiones, invasiones y esclavizaciones, que superan el potencial de las defensas existentes. Se enfrentan a agresores para cuyos ataques no se dispone de inmunizaciones *a priori* (innatas) ni *a posteriori* (adquiridas). Para que los corderos se volvieran inmunes alguna vez frente a los lobos, se necesitaría nada menos que la «abolición de las especies»[6]. Especies son, anticipando a los pueblos, colectivos de sistemas de inmunidad en evolución. En sus circunstancias exteriores, las especies, como la mayoría de los pueblos hasta ahora, solo se entienden de manera insuficiente entre ellas y está por ver si alguna vez podrán entenderse de verdad. Lo que hoy salta a la vista como muerte zoosférica de las especies hay que remitirlo a la circunstancia de que la mayoría de las especies no tienen sistemas endógenos de protección con los que oponerse al avasallamiento de los pueblos humanos técnicamente equipados; hasta ahora su oportunidad estaba, sobre todo, en el hecho de que no se las había descubierto.

Las expectativas institucionalizadas de lesión en colectivos humanos se producen por roces con las estructuras de plausibilidad de rivales fuertes. Históricamente, los copartícipes de la fricción aparecen, por regla general, como pueblos vecinos expansivos, a los que en principio se les contrarresta con un comportamiento análogo, es decir, con un rearme mimético y disposición al odio empedernido, siempre y cuando los afectos polémicos no puedan ser encomendados a soldados

profesionales: persas contra babilonios; persas contra griegos; macedonios contra persas; romanos contra cartagineses; sasánidas contra romanos; musulmanes contra bizantinos; mongoles contra chinos; turcos contra europeos; franceses contra Habsburgos; rusos contra turcos; británicos contra indios; japoneses contra chinos; alemanes contra británicos; americanos contra rusos; iraníes contra saudíes, etc. Fuertes son los rivales, sobre todo cuando aparecen en el teatro del mundo con pretensiones imperiales. Las ambiciones militares, económicas y dominadoras de las estructuras de poder expandidas se inflan con una retórica universalista y religiosa universal. A menudo se describe como la magnitud parcial que pretende ser el todo. Cuando pretensiones de prioridad universalmente codificadas reaccionan unas frente a otras, la blasfemia, basada en el desprecio mutuo de los pretendientes, no puede andar lejos. Esto se muestra, sobre todo, en el choque entre los imperios de sentido monoteísta.

El hecho de que los judíos ortodoxos desde hace dos mil años existan al lado de los cristianos y que ambas formas de «monoteísmo» (una binitaria[7], y otra trinitaria[8]) se afirmen aconfesionalmente crea, desde que el islam, junto con su dinámica monopolar, ha entrado en escena, una situación estructuralmente interblasfémica[9]. Las garantías expresadas en la Declaración Universal de Derechos Humanos de «inviolabilidad de la vivienda» e «intangibilidad de la convicción religiosa» se «superan» literal y metafóricamente en cuanto un «habitante poético» se siente ofendido por la disidencia del vecino, como si su diferencia de creencia molestara colándose por las paredes. Siente esa diferencia —necesariamente o no— como agravio a la plausibilidad, es decir, como ataque indirecto a las premisas propias, rectoras de la existencia, universalmente codificadas.

Los cristianos trinitarios, que se toman en serio su fe, solo pueden contestar con sosegado desprecio cuando los musulmanes les objetan que Dios, el eterno solitario, no tiene hijo alguno, mientras que a los musulmanes autoconscientes se les sube comprensiblemente la sangre a la cabeza cuando escuchan de teólogos cristianos que en el fondo el islam es una variante enrudecida, fracasada en la comprensión de la Trinidad, del cristianismo de Oriente Próximo.

Complicaciones de tal tipo, a causa de la vecindad con «habitantes» que viven de otro modo y poetas que poetizan de otro modo, acarrean consecuencias para la poética en general[10], especialmente para la teopoética. Producen conflictos corrosivos en lo más interior de las provincias de vida, signos y sentido propias en cada caso. Desde Aristóteles se ejercita la poética, sobre todo, como doctrina de los géneros, fundamentalmente de la epopeya, del drama y de la lírica. En el horizonte de las observaciones aristotélicas, las invenciones de dioses no constituyen una categoría propia, sino que se reparten por todos los géneros. Como griego, Aristóteles participa de una cultura que afronta la representabilidad de los dioses desde un gran número de sistemas de signos. El filósofo del siglo IV a. n. e. toma nota relajadamente de que Homero y Hesíodo han puesto en el mundo relatos de la génesis de los dioses y de sus acciones, y de que poetas posteriores les han dedicado himnos, y de que en los dramas aparece en escena en tono alto su poder. Con tranquila ironía puede constatar que el poder y la moral de los dioses en tiempos primigenios no se diferenciaban todavía.

Antes de la sensibilización producida por la objeción platónica es evidente que para los griegos no resultó chocante implicar a los olímpicos en el relato de la guerra de Troya. Incluso el hecho de que un titán de tipo divino castrara a su padre con una hoz mientras cohabitaba con su madre se aceptó como un incidente de una Antigüedad cercana al caos. El discurso mítico remite a una Antigüedad tan lejana que sería inapropiado indignarse por ello usando categorías morales del tiempo presente; entonces no se consideraba todavía como inmoral o perjudicial para la juventud desvelar en el escenario el poder de los dioses; como, por ejemplo, cuando en la tragedia de Sófocles *Áyax* (primera representación en el año 442 a. n. e.) la diosa Atenea obnubila al guerrero con la locura, de modo que este sacrifica un rebaño de ovejas creyendo matar a compañeros del odiado Ulises; o cuando en las *Bacantes* de Eurípides (estrenada en 496 a. n. e.) la reina Ágave descuartiza a su hijo Penteo en un arrebato de ménade causado por Dioniso, hasta que recobra la clara conciencia y (gracias a la anagnórisis) reconoce que en el delirio creyó matar un león mientras que lo que trae en sus manos es la cabeza sangrante de su hijo. El aura cultual del teatro había sido capaz hasta entonces evidentemente de neutralizar los escándalos producidos por los dioses; además, la

actualidad y ejemplaridad de las acciones quedaban partidas por su datación *in illo tempore*. Solo la intervención de la filosofía hizo que se advirtiera lo inadmisible de las representaciones de dioses partidistas, envidiosos y crueles. Por la «nueva sensibilidad» —como si fuera por una primera corrección política— se hizo explícito que los dioses egoístas y caprichosos no podían despertar respeto alguno, aunque anduvieran sobre zancos olímpicos. El Platón tardío rechazó de plano las ofrendas antiguas: el bien no quiere ser sobornado con dádivas, ni corrompido con «hechizos de plegarias», sino que quiere ser entendido en el espíritu[11].

8

La diferencia teopoética

Desde tiempo muy antiguo, hubo, en las culturas más diversas, poemas que trataban de «cosas divinas» o de dioses, más tarde también del Dios único o de Dios en absoluto, sin artículo determinado ni indeterminado. Ya la narración más antigua de tótems, antepasados, héroes culturales, dioses y poderes primordiales se basaba en la poesía, incluso donde se cultivaba todavía sin metro, rima, personajes y narrador. Siempre estaba integrada, al principio, en operaciones rituales, que se entendían como autopresentación de entidades invisibles o como copias de acontecimientos o acciones originarios.

Por lo que respecta a las tragedias griegas, se trataba de obras poéticas que ofrecían perspectivas de historias antiguas de dioses, formuladas en modo mitológico, de conocimiento general. Tales historias, por su parte, instauraron la victoria de una generación más joven de dioses menos impresionantes sobre un mundo ancestral de amorfos dioses de fuerza. Gran parte de los poemas con mayores pretensiones eran segundas versiones de antiguos discursos y representaciones sobre dioses. La historia del espíritu de las civilizaciones más altas presenta sin excepción una división entre poemas primarios y poemas secundarios, en la que por regla general los primeros mostraban acentos más bien cosmológicos, y los posteriores, más claramente éticos. La aparición de los poemas secundarios corresponde de lejos al fantasma de los grandes «avances» de la era axial percibido por Karl Jaspers en las brumas de la Antigüedad oriental y occidental. Por medio del principio de sobrescribir ficciones de primer nivel en segundas versiones, que por regla general ya son idóneas para la escritura, si no, incluso, condicionadas por ella, el fantasma de la «era axial» se diluye, en tanto que su esencia verdadera aparece más clara a la luz de la historia escrita de la teopoesía.

El documento canónico del cristianismo se llama, con acento

suficientemente claro, *kaine diatheke* («Nuevo Testamento»), la segunda versión de una alianza que remite, por su parte, a una serie de nuevas fundaciones testificadas por escrito (alianza en el monte Ararat, alianza con Abraham, alianza en el monte Sinaí). Ya la alianza del pueblo de Israel con su Dios había sido una segunda poesía religiosa con aporte de ética que rivalizaba con fábulas «paganas» o «religiosas de la naturaleza» más antiguas. La fórmula «poesías de segundo nivel» abarca también, sin esfuerzo alguno, todas las provincias cristianas importantes de vida en comunidad y sus estructuras jerárquicas antes y después del pacto imperial del siglo IV. Probablemente el término *religio*, en su apropiación cristiana, no es en absoluto comprensible si no se reconoce en el mismo ese arte de poesía que aporta ética que se extiende a la vida entera. No es la medida del verso, ni el ritmo métrico, lo que hace la poesía, sino la total implicación de la persona en las reglas y libertades de la existencia bajo una condición ético-poética. En este sentido, los segundos poemas moralizantes, desde sus comienzos paleoiranios, mesopotámicos y judíos, junto con sus continuaciones de las corrientes esenias, gnósticas, marcionistas, cenobíticas, agustinas, benedictinas e islámicas, solo pueden haber sido de tendencia «totalitaria». Una referencia esclarecedora de la estructura autopoética del *modus vivendi* musulmán la proporciona la leyenda del viaje al cielo de Mahoma, en cuyo final parece que el profeta negoció con Alá la disminución del número de oraciones obligatorias de cincuenta a cinco al día. Si la «exigencia originaria» de Alá se hubiera impuesto, el islam se habría convertido en una religión de monasterio, en la que los creyentes tendrían como dedicación principal la de rezar. Controlada por un Dios que no puede olvidar y que por ello tiene que elegir entre perdonar o condenar, la severidad del infierno se introduce en la imagen del mundo de los monoteístas estrictos; y con ella el aprieto de crear formas vivibles de totalitarismo.

La invención del purgatorio en la Alta Edad Media había señalado a la *religio* católica un camino hacia el incremento de la factibilidad de su ficción totalitaria al prometer una posibilidad ontológicamente estable de purificación tras la muerte. Con razón René de Chateaubriand observa que el «purgatorio» es más poético que el infierno y el paraíso porque introduce en el más allá la luz del futuro. Que la segunda parte del mayor poema medieval, la *Divina comedia* de Dante (surgida entre

1307 y 1320), culminara con la poesía del purgatorio ilustra cómo el espíritu de la segunda oportunidad abría un lugar de esperanza en el más allá: el limbo hace a los pecadores posteriormente dignos del paraíso, en tanto que, como una lavandería trascendente, quita las manchas de la vida terrenal en siete pasos de limpieza de la faz del alma. Desde el punto de vista de Lutero y Calvino, la visión católica de Dante de las tres partes del más allá no era suficientemente totalitaria porque debilitaba el arrepentimiento con el que el ser humano pecador, que frente a Dios es siempre reprobable, se posiciona ante el o-esto-o-lo-otro divino[1].

La *Divina comedia* de Dante delata en cada verso su pertenencia a un arte poético teológicamente elaborado de más de mil años de antigüedad; como segunda versión de una poesía religiosa de segundo tipo repitió su desinterés por cuestiones cosmogónicas respecto al comienzo y a la génesis, y explicitó con prolijidad sobrehumana su total absorción por las tres situaciones de las últimas cosas éticamente relevantes: infierno eterno, infierno purificador y paraíso, lo que puede interpretarse como una indicación adicional de que no hay «avances de la era axial», como creía Jaspers, sino solo fases, temporalmente confrontadas, en las que un *stock* de símbolos arcaicos, altamente implícito, se hizo explícito en articulaciones posteriores. Si hubiera habido alguna vez algo así como una ruptura, habría dado testimonio de ella la *Divina comedia*, que constituye de todos modos una tardía empresa aventurada. Dante sabe que su descripción del paraíso lleva al lenguaje cosas no dichas hasta entonces, dado que antes de él nadie había estado jamás allí y había vuelto; solo la poesía consigue entrar en el más allá; por ello el poeta, con arrogancia más que legítima, se tomó el derecho de llamar a su *commedia* en su tercera parte *lo sacrato poema*[2]. Este derecho de poeta nunca más fue olvidado en el Occidente posdantesco, ni en la nueva Europa. El *Paradise Lost* de Milton llevaba, sin mayor reparo, en la primera edición de 1667, el subtítulo de *A Poem in Ten Books*. Colocándose en la tradición de Dante, nunca negó su constitución ficcional, a pesar de que eligiera como tema los comienzos satánicos de la *conditio humana*. Tampoco la niega la obra de Klopstock *El Mesías. Un poema heroico*, compuesta entre 1749 y 1773, que incluye veinte cantos y casi veinte mil versos. Su autor negaba que fuera un poema ingenuo-sentimental en verso en la tradición virgilianohomérica.

Las obras más grandes de la cultura —hasta las *Pasiones* de Johann Sebastian Bach y las misas solemnes de Mozart y Beethoven— testifican con cada sílaba, cada nota, cómo surgen segundas y terceras poesías a partir de la dinámica de la reescritura de formulaciones primarias.

El género de escritos sobre el Mesías (*Messiade*), cuyos orígenes se retrotraen al siglo II, hay que comprenderlo, por su propia existencia fáctica, como indicio de que el poema épico en tono superior, proveniente de la época homérica, tenía un asunto pendiente con el género lingüísticamente problemático de los Evangelios, en griego vulgar, del siglo I. La praxis, atestiguada desde la era de Constantino el Grande (270/288-337), de la «épica bíblica» demuestra lo poco que a los habitantes cultos de las provincias romanas les satisfacía la sencillez del discurso de los Evangelios. En los *Evangeliorum libri quattuor* (en torno al año 330), el presbítero español Juvenco tradujo las historias inocentes y sublimes sobre Jesús al metro heroico de Virgilio, con el fin, por una parte, de moldearlas como un relato biográfico seguido y, por otra, de demostrar que el populismo jesuánico también admitía una codificación aristocrática[3].

A partir de la Antigüedad tardía, la poesía [creación literaria, literatura[4]] bíblica se convirtió en una pasión occidental tan plausible como inútil. Desde el punto de vista histórico-religioso e histórico-cultural, seguía siendo de importancia sintomática, porque representaba una variante de poesía a la que precedió una forma anterior de poesía, la de los Evangelios, que testimoniaban la emergencia de un nuevo género agresivo, que había de tratar de los hechos y penalidades de un salvador providencial. El género «evangelio», una amalgama de vida (*bios*) y colección de máximas (*ta logia*), había salido, a su vez, de la matriz de los mitos, que informaban sobre mensajeros, enviados y auxiliadores del más allá. En ellos seguían viviendo, transformados teológicocelestialmente, los mitos de muerte y devenir de la era agrocultural, botánico-teológica y geocreyente. Desde el primer momento en que el primer ser humano levantó la cabeza, miró hacia fuera a una oquedad indeterminada. De ella le salió al encuentro un algo que había de hacerse más claro.

No tendría sentido querer contar la historia de los sucesos elementales y de las libres configuraciones que dieron forma a lo indeterminado. No se trataría, sobre todo en sus partes más antiguas, de

una «historia de las ideas religiosas» como la que ha presentado Mircea Eliade[5], sino que se trataría mucho más de un informe sobre los rituales etnogénicos y los ejercicios egotécnicos que posibilitaban tanto a los grupos como a los individuos, en situación de suficiente semejanza entre ellos, llegar, si los buenos espíritus querían, día a día, año a año, hasta los hijos y los nietos.

Cuando Franco Ferrucci, en su novela *Il mondo creato* (1988), atribuye al Dios bíblico ambiciones autobiográficas —de ahí la pertinencia del subtítulo en alemán: *Das Leben Gottes, von ihm selbst erzählt* [«La vida de Dios contada por él mismo»]—, queda claro que en cuanto sube el nivel de la libertad de formulación nos movemos de inmediato en el campo de la *theologyfiction* explícita, acompañada inevitablemente de la parodia de las doctrinas gnósticas tardoantiguas de un creador torpe. Algo semejante hay que decir del relato subversivo de Pierre Gripari, *El pequeño Jehová*, que expone en poco espacio la organización teopsiquiátrica del cristianismo como epidemia de sentimientos de culpa inteligentemente promocionada; se trata de un *opusculum* que tiene mayor peso que un estante entero de literatura psicológico-religiosa. La obra maestra del campo de la ficción pararreligiosa es la gran narración criptocatólica de J. R. R. Tolkien *The Lord of the Rings* (1954), que desencadenó un aluvión de producciones de *phantasy-fiction* y *phantasy-religion*, que en poco tiempo se convirtieron en un género cinematográfico e icónico popular desbordante. Después de la ópera y la novela, el cine pasó a ser el medio ideal para la representación sensorial de lo maravilloso.

Lo que las obras de este tipo tienen en común es, por hablar técnicamente, la tendencia a liberarse de la función lingüística descriptiva, y a veces también de la evocativa, tal como aparece en himnos y plegarias y que bajo las circunstancias apropiadas se convierte en lírica, es decir, en invocación cantada o en forma de canto de autoexpresión independiente. Una mezcla híbrida del género del himno de oración y del tratado expositivo lo constituyen, por ejemplo, las *Confessiones* de Agustín, que formalmente representan una plegaria al

servicio de la autopromoción ante Dios y ante el lector. Esas confesiones representan el intento, híbrido también en sentido ético, de hacerse sitio a empujones en la historia de la salvación mediante un autodesnudamiento terapéutico.

Es característico de teopoéticas de ese tipo que ya no estén destinadas a recitarse en el desarrollo comunal del culto. Cuentan con la lectura privada o semiprivada; está claro que han abandonado la esfera de las obras sacras. Incluso cuando tratan de «cosas superiores», se apartan de la celebración ritual, sobre todo, de la práctica del sacrificio, que desde época arcaica había provocado estados de ánimo «numinosos», fascinantes y estremecedores por la participación en las graves matanzas que sucedían en el aquí y ahora. Dicha práctica se repite sutilmente como «transformación» en el sacrificio católico de la santa misa.

Tales obras eran productos literarios con los que los autores, a partir de la Antigüedad media y tardía, competían por la clientela en el estrecho mercado de captación del interés de los cultos. Ya Tertuliano escribió literatura apologética de la ideología romana, en la que los *literati* cristianos se hicieron un nombre como confesores beligerantes, reclutadores, predicadores y apologetas. Asimismo, Agustín, al principio, no era más que un retórico estético de las bellas letras que se destacaba por su hiperproductividad, y que solo después cogió el camino de tomarse en serio la nueva ley del amor del cielo: *sero te amavi* [6]. El habla religiosa, tanto la cristiana como la restante, era también en aquel tiempo poesía en verso y prosa, que provino de la fermentación persistente de las fábulas primigenias y sus símbolos. No solo la fuente del pasado es profunda, sino que también lo es la sencillez, que demanda forma, de las palabras básicas. De términos como «nacimiento», «separación», «reunificación», «luz», «oscuridad», «fecundidad», «desierto», «bosque», «mundo», «camino», «campo», «río», «fractura» y otras siempre se ha dicho demasiado, pero no lo suficiente.

Cuando Hildegarda de Bingen anotó una de sus visiones, en la que los ángeles caminaban vestidos de seda y con zapatos blancos, no pensó en colocar en el mundo aditamentos al culto católico; no pretendía otra cosa que, con medios literarios, mantener al corriente de sus experiencias inusuales a sus tutores espirituales y a sus hermanas. También se trataba de retórica valiente, con figuras de excesos

metafísicos luminosos, la afirmación de Tomás de Aquino de que los justos del Reino de Dios brillaban con una luz siete veces más clara que la del sol. Colegas del *doctor angelicus* puede que lo interpretaran como indicio de lo poco que la más alta sabiduría protege de la grandilocuencia juvenil. Y que Juan Calvino expusiera su conocimiento de que en el paraíso restablecido los metales ya no se oxidan era un aditamento a las revelaciones de una pluma como la suya, no muy dada a la fantasía, por lo demás[7].

Mientras que en cultos rituales, configuradores de comunidad, estructuralmente «conservadores», viejos o nuevos, lo dicho (*legomenon*) permaneció siempre estrechamente relacionado con lo tratado (*dromenon*) y lo mostrado (*deiknymenon*), en las teopoesías extrarrituales lo dicho fue adquiriendo cada vez mayor independencia: a menudo se presentaba adornado con todo lujo de detalles e hiperbólicamente intensificado, atravesado por acciones colaterales, matizado con notas más o menos íntimas, enriquecido autobiográficamente o defendido con argumentos cultos.

Ya la *Legenda aurea*, que fue compilada por Santiago de la Vorágine en torno a 1264, colección de vidas de santos cristianos copiada repetidas veces, rozará los límites de la literatura espiritual de entretenimiento. No hay duda de su finalidad edificante, pero ha recorrido más de la mitad del camino de distanciamiento de las lecturas rituales, con el fin de abrir a los dispuestos a ello, de entre los que sabían leer en aquel tiempo, el acceso a un tipo de piedad de entretenimiento *alla cattolica*. Las cándidas y variadas historias de esta obra remiten a acontecimientos de la vida de más de ciento cincuenta santos, que sucedieron en el primer milenio tras la aparición de Cristo. ¿A quién le gustaría vivir entre piadosos si no tuvieran también algo que contar?

Solo un siglo después la devota leyenda es sustituida por la novela corta temprano-moderna, agitada por la curiosidad. Si se considera cómo narra Santiago y cómo compone Boccaccio sus historias, se reconoce claramente el cambio de época y la traslación del foco de sentido al narrar sucesos en el mundo. El privilegio de la novela corta [*novelle*, *nouvelle*, *novella*] se muestra en la superación de la

prohibición de la *curiositas*. De golpe, tanto la vida de los piadosos como la de los impíos aparece suficientemente digna de atención como para ser representada en observación externa, es decir, «literariamente», con los perfiles nítidos y prosaicos que hay que agradecer a la distancia agrandada y a la mirada más exacta. Aquí aparecen en imagen los santos y los santurrones por primera vez sin aureola; la pintura necesitará siglos todavía para abandonar el círculo luminoso detrás de la cabeza de los santos. El espíritu de la novela corta no niega su parentesco con el de la crítica histórica incipiente, que intentaba salir de la bruma de la credulidad.

La ilustración europea comienza *de facto* en el siglo XIV con el nominalismo, el anticlericalismo y el feminismo del libro de diez veces diez historias de Giovanni Boccaccio. El autor, instruido filosóficamente con precisión, no es que descubriera en su obra *Il Decamerone* (1353)[8] que la hipocresía es hermana de la religión, y casi de su misma edad, pero puede considerársele como su primer fenomenólogo. La hipocresía no es solo la inclinación del vicio ante la virtud. Según la ingeniosa observación de La Rochefoucauld, impulsa la escisión de lo hecho de lo dicho: en el culto, en la política, tanto en la vida privada como en la pública. El diálogo ciudadano y la *novella* nos mantienen al corriente de las escisiones, tanto las claras como las ocultas. En un mundo dominado desde el lado religioso por la mentira piadosa, y desde el lado político, por la alabanza falsa, las novelas cortas constituyen la cabeza de puente del lenguaje de la verdad.

Forma parte del programa de la ilustración de la novela corta que la primera historia del *Decamerón* trate sobre la canonización de un villano que en el lecho de muerte le toma el pelo a un confesor de buena fe; la segunda, de un judío que antes de convertirse al cristianismo quiso tener una imagen de las costumbres de la corte papal de Roma, en la que solo encontró «indecencia, avaricia y glotonería, engaño, envidia y soberbia» (solo faltaba la ira para completar los siete pecados capitales); lo que mostró que quien buscaba la fe era mejor que no mirara hacia Roma; la tercera *novella* ofrece la versión original de la historia de los tres anillos, por la que Lessing formuló la «parábola del anillo» de su pieza de teatro *Natán el Sabio* (1779); el papel del hipócrita corresponde aquí a Saladino, el sultán de Babilonia, que quiere poner en apuros al rico y sabio judío Melquisedec con una pregunta capciosa,

para poder coaccionarlo después en lugar de decirle claramente que necesita dinero y quiere que él se lo preste. La cuarta *novella* habla de un monje que se divierte cuando hay ocasión con una joven, pero el abad, que había de castigarlo, experimenta, a su vez, cómo despierta en él el sentido para la ocasión y sigue la llamada del pecado, por lo que debe contentarse con admitir que no tiene derecho alguno a reprender al monje. Boccaccio anticipa la referencia de McLuhan al medio de transmisión: el medio (en este caso, la secuencia de las historias) es el mensaje. Quien cuente hasta cuatro con el novelista y, con la clave del cuarteto inicial en la mano, siga adelante hasta diez por diez —con lo que el número de las novelas mundanas se iguala con el de los cantos de la *Divina comedia*— sabrá qué es aquello de lo que se trata en la ilustración. El libro de novelas ha de leerse como ejercicio de observación de segundo orden. En él resuena la tesis de que la «religión» es aquella cosa que solo puede entenderse en un lenguaje diferente a aquel en el que ella misma se explica.

Buena parte de lo que en la Europa posterior a la Reforma se llamará «cultura» ha de entenderse como sistematización de la hipocresía. Constituye un espacio de simulación de propio derecho, cuya mejor floración es la cortesía. En ella crece la «crítica» —a veces en forma de hipocresía secundaria— hasta convertirse en una constante de las relaciones modernas. Tanto «cultura» como «crítica» constituyen, citando a Niklas Luhmann, «reservorios de temas» para diferencias semiserias sobre las que se está de acuerdo en que no hay por qué estarlo. Puede que Karl Marx tuviera cierta razón cuando afirmó que toda crítica ha de comenzar con la crítica de la religión; pero sin crítica a la hipocresía no es posible que haya crítica a la religión. La hipocresía suministra la prueba de que el cinismo va más allá de cualquier ideología.

Cuando en 1799 aparecieron los *Discursos sobre la religión*, que marcaron época, de Friedrich Schleiermacher, primero anónimos, se hizo evidente que lo que se decía se podía separar de lo que se hacía hasta la incoherencia total. «Ser religioso significa intuir el universo»[9].

A un enunciado como este nunca le corresponderá un gesto litúrgico: la acción interior con la que un individuo toma conciencia de su ser-en-el-universo es indeterminada. Sigue siendo indecidible tanto si el exponerse a lo que todo lo abarca se asemeja a un ascenso interior como si se parece más a una rendición, o a una deriva hacia la indiferencia. En todos los casos, el gesto por el que se lleva a cabo la intuición del mundo se emparenta con una pantomima interior del morir. Martin Heidegger lo esquematizó en *Ser y tiempo* (1927) como una imagen de «correr hacia la propia muerte». El sentimiento de «dependencia absoluta» evocado por Schleiermacher describe la inmersión consciente en el todo. Esta eutanasia imaginaria del yo no equivale, como Hegel insinuó con malicia, a la esclavización emocional según la cual el mejor cristiano es un perro.

Dado que «la idea de Dios se acomoda a cualquier intuición del universo, tendréis que admitir también que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios»[10]. Obviamente las religiones se dejan generar según diferentes módulos de construcción. Hegel diferenciará más tarde —frente a las «religiones de la naturaleza»— tres grandes religiones de la «individualidad espiritual»: la «religión de lo sublime» del antiguo Israel; la «religión de la necesidad o de la belleza» de los griegos; y la «religión de la conveniencia» de los romanos. Pero la religión verdadera presupone, ante todo, según Schleiermacher, «sentido y gusto por lo infinito»[11]. A pesar de su vaguedad, esta tesis permite reconocer que, aunque el constructo agustiniano de la *vera religio* fue diluido en el curso de la Ilustración, su capacidad de deslumbramiento se conservó hasta el año 1800. Ha de valer como verdadera solo la postura religiosa afectada por el infinito. Un concepto de Dios en el que no se exprese ese sabor no puede constituir la corona de los cultos[12]. Hay dioses estrechos de miras, igual que hay visiones sórdidas e indignas del más allá.

En tanto que Schleiermacher distingue la religiosidad de las religiones y la desliga de sus formas históricas de culto y escritura, para interpretarla como reflejo luminoso del universo en el sujeto genialmente receptivo, consigue abrirse camino hacia una primera explicación, todavía romántica y teñida de ironía, del principio de la teopoética: «No es religioso quien cree en las Sagradas Escrituras, sino quien no necesita ninguna y él mismo podría muy bien hacer unas»[13].

Aquí solo falta la idea de que el «hacerlas uno mismo» ya era efectiva desde antiguo, desde que los «espíritus del pueblo» resaltados por Herder, bien se expresaran colectivamente o fueran representados por autores individuales, contribuyeron con sus aportaciones al gran coro de los pueblos.

El otro lado de la diferencia teopoética gana definición cuando uno tiene presente un hecho que fue determinante para las realidades de la historia de las ideas y de las mentalidades de los últimos dos milenios: hay configuraciones religiosas que a pesar de su evidente factura poética niegan radicalmente ser poemas, ficciones, mitos, proyecciones o cualquier otra obra de la imaginación. Ellas constituyen el núcleo duro de las «religiones reconocidas», casi siempre codificadas en forma de monoteísmo.

Hay que expresarlo con tanta franqueza como exige la situación: las «religiones» (sigo posponiendo mis reparos contra la confusa palabra) determinantes en el sentido estricto de la palabra —a menudo se habla de «grandes religiones» o incluso de «religiones universales»— son constructos teopoéticos *de facto*, cuya característica fuerte consiste en hacer todo lo posible para evitar su comparación con mitos, cultos y ficciones de otras culturas. Hacen esto, por una parte, manteniendo la conexión de sus dogmas de fe con el rito de una manera estrictamente ortopráctica (Jan Assmann dice en ocasiones «emprácticamente»[14]), y, por otra, refrenando los impulsos de paráfrasis herética, es decir, de interpretación selectiva y secesionista de las Sagradas Escrituras, con la ayuda de normas ortodoxas y exhaustivas. Dicen no a las meras ideas que suenan religiosas. En formulación de la teoría de sistemas: «No puede llegarse hasta el punto de que cualquiera pueda afirmar cualquier cosa»[15]. Desde este punto de vista, lo religioso queda como una cuestión de observancia[16]. No del todo sin razón podría afirmarse que una religión la «comprende» solo quien la practica: para los practicantes lo que importa es la corrección de palabra y acción y la estrecha correspondencia entre ambas[17].

De la teología filosófica emanada de las doctrinas de la Academia

ateniense no era de esperar una configuración ceremoniosamente cultual de sus doctrinas; no obstante, hay indicios según los cuales la enseñanza postsocrática iba acompañada de ofrendas convencionales, hipócritas, de hecho, con el fin de evitar el riesgo de nuevas recriminaciones de *asebeia*, procedente de una ciudad como Atenas, que se había vuelto desconfiada. El Platón tardío ya no quería oír hablar para nada de dioses a los que se pudiera persuadir con ruegos y ofrendas.

Cuando Platón dejó que Sócrates hablara antes de su proceso de la *therapeia theon*, tenía en la cabeza una intelectualización, quizá incluso ya una especie de espiritualización mística, del comportamiento piadoso (*eusebeia* en griego, *pietas* en latín). *Pro domo*, Sócrates podía partir de que en los creyentes sensatos los populares actos de sacrificio sangrientos serían reemplazados por vivencias interiores, ante todo por meditaciones sobre lo justo y lo bueno. El resultado de su proceso muestra que no consiguió hacer plausible el giro a la sensatez de la mayoría de los quinientos jueces legos. Poco queda aquí ya de la figura jaspersiana del «avance» a una situación de conciencia reflexivamente elevada relevante para la humanidad; la figura del avance mismo va asociada, en verdad, a las teopoesías de segundo orden como intento de interpretarlo. Los acontecimientos realmente eficaces en la historia de las ideas y mentalidades se producen bien al modo del decreto político-religioso o al de la difusión continuada a través de generaciones de doctrinas de alto nivel entre un «público» que ya solo se podría llamar así anacrónicamente.

¿Dónde podían encontrar su sitio en la vida los ejercicios de rememoración de lo bueno por antonomasia, sino en el cultivo discreto de una existencia consciente? A esto se refiere la frase de que la vigilia es la oración natural del alma. Quien se dedica a practicarla tiene que estar convencido de formar parte de una religiosidad de nivel posconvencional. Convertido a ella, bebió Sócrates la copa fatal[18]. La contraposición entre fe y conocimiento habría sido para él algo que en la jerga del siglo XX se hubiera llamado un «problema aparente».

Las «religiones», en el sentido explicitado aquí de poesía secundaria que rechaza categóricamente ser poesía, sacan a la luz en sus adeptos

profesionales características que hacen inseparables sus debilidades de sus fortalezas. A menudo sus expertos muestran un alto grado de clarividencia en relación con los sistemas en competencia, cuyos elementos ficcionales y funcionales descubrieron con rutina profesional[19]; la idea de que los sacerdotes de otras culturas no fueran, por regla general, más que estafadores capacitados les resultó fácil; casi se diría que la deslealtad espiritual formaba parte de su primera naturaleza. Tendían a ser muy sensibles a los juicios ajenos respecto a los *stocks* doctrinales propios. No pocas veces los religiosos profesionales construían fortificaciones identitarias ejercitándose en la autodefensa quejumbrosamente, autocompadeciéndose, lamentándose del espíritu impío de su época y apelando en ocasiones al poder mundano para que ejecutara el «auto de fe» (*autodafé*) con falsos maestros y herejes.

Desde finales del siglo XIX los representantes de las religiones razonables buscan su provecho más bien en el diálogo ecuménico. Entretanto, han comprendido que la visibilidad de la marca propia en mercados pluralistas contribuye a identificaciones que incrementan el vínculo con los clientes y la movilización de donativos. Tras el primer parlamento de las religiones del mundo, que se celebró aprovechando la Exposición Universal de Chicago en septiembre de 1893, la actitud de diálogo se ha convertido en un dogma mínimo de los profesionales de la religión, al que, tras un largo hacerse de rogar, también dio su consentimiento, con todas las reservas necesarias, la Iglesia católica. Ello incluye, en la mayoría, la renuncia a actividades misioneras en el coto de los otros. La nueva discreción se corresponde con el consejo de que, por el momento, cada grupo ha de preocuparse de los corderos perdidos del propio rebaño.

La ironía de la religión positiva se muestra en que sus administradores se ven en la obligación de elegir entre la esclerosis y la herejía. Los monoteísmos longevos, que existen desde hace veinte o catorce siglos, por no hablar del judaísmo, que en sus formas posbabilónicas ha sobrevivido veinticinco siglos, aunque en su forma rabínica es más joven que el cristianismo[20], deben su resiliencia también a los rituales estigmatizantes y a los procedimientos de castigo físico

con los que graban sus engramas en sus retoños para reforzar la *fitness* memoactiva[21] del grupo. Incitando a su juventud a revivir los contenidos simbólicos de la tradición, se rejuvenecen debido a la compulsión de procesar en su interior, de una manera conservadora e innovadora, las erupciones inevitables de materiales simbólicos y presimbólicos que continúan fermentando cada vez más.

9

¿Revelación de dónde?

La opción de negarse en redondo a que se trate de «mera» poesía está abierta al culto, junto con su doctrina y su superestructura teológica, bajo dos condiciones: primera, que las «cosas divinas» puedan ser accesibles por otro camino que el de los supuestos espirituales comunes a la humanidad y el de las fantasías sobre el más allá nacidas del miedo o del deseo provenientes de fuentes humanas, demasiado humanas; y segunda, que en las culturas más complejas, sobre todo, en las que manejan la escritura, se llegue a una clasificación de los talentos mediúmnicos no cotidianos; a saber: que se llegue a la diferenciación de la competencia curativa de la capacidad de predicción del futuro, considerada «profética» por los griegos, así como a la separación de la inspiración poética del entusiasmo erótico[1].

Tradicionalmente el otro camino se llama revelación. Y entra en la conciencia humana a través de una de las cuatro puertas citadas. Para lo que sigue son significativas la segunda y la tercera: la puerta del mensaje profético y la de la poesía, que sabe de cosas más elevadas y mejores que la charla popular del día a día. Cuando sucede un episodio de revelación (platónicamente: manía benéfica) las cosas se configuran la mayoría de las veces de tal modo que lo encontrado precede estrictamente a lo inventado, y lo recibido a lo pensado por uno mismo y a lo hecho por uno mismo. Cuando Moisés recibe en el Sinaí las tablas, estas ya están escritas «por el dedo de Dios» (Moisés mismo no había de ser el escritor). El que hubiera en ellas mandamientos (uno en forma de yo-soy, algunos en forma de has-de, y el resto en forma de no-has-de) fue algo establecido solo en el curso de redacciones posteriores, y el ideal del número diez señaló la dirección a los editores. Al parecer, contratos estatales del antiguo Oriente contenían listas semejantes y se ajustaban también al texto del decálogo.

Cuando se acepta la revelación, se apuesta por una actitud de pura

recepción. Puede que Moisés pasara por un individuo testarudo; su carencia de dotes retóricas era un hecho público; nadie lo consideró nunca un impostor en su época[2]. Su capacidad de escritura es una suposición de tiempos posteriores, cuando la Torá pasó a conocerse como los «cinco libros de Moisés», a pesar de que, a la luz de la crítica histórica, es evidente que ninguna línea procede de un autor así llamado, lo que no cambia nada en el hecho de que la ficción de la adscripción de esos libros al autor legendario se haya consolidado por la fuerza de la rememoración histórica. Moisés sí debió de saber leer, porque, si no, la entrega de las tablas a él carecería de sentido. También ese suceso entra plenamente en la esfera legendaria. En el contexto dado, solo es posible una conclusión admisible: dado que Moisés no era un poeta inspirado, hubo de entrar por la segunda puerta, la de la recepción profética.

La zarza ardiendo de la que salió la voz que dijo «Yo soy el que soy»[3] no la había prendido él, según lo que se sabe. Sería impertinente suponer que escuchó en el crepitar de las llamas la frase pronunciada por Elohim, o sea, por Yavé. Ello arde, ello habla. El fuego y las palabras estaban allí, ante Moisés, aunque no con independencia de él: ardía ante sus ojos, se hablaba a su oído; ambos sucesos son fechables en un tiempo en el que ojo y oído podían ser mistificados sin segunda intención como órganos de recepción pasivos, lejos de cualquier actividad alucinatoria propia. Si Moisés perduró en la historia y en la religión como personaje de gran importancia, ello se debe a que fue uno de los que parece que se encontró con Dios (el emisor absoluto) en la posición —o no-posición— de pura receptividad, de sumisa aceptación de un don significativo, procedente del otro lugar, del afuera absoluto. Igual de impresionante que es la tesis de la aceptación pura o del dejarse-regalar absoluto, igual de poco demostrado está que el dedónde del regalo sea otro que aquel del que vienen las poesías. La diferencia entre la ley y la poesía no es ontológica, sino de naturaleza de géneros literarios. Que no vienen de estrellas separadas se muestra en el hecho de que ambas cosas viven de citar, recitar, interpretar y transmitir.

La aceptación sucede inevitablemente de acuerdo con las condiciones del que acepta, que el dador no controla del todo, aunque a través de sus intermediarios haya adiestrado al aceptador a ser capaz de aceptar. Además, apenas se tiene en cuenta que forma parte de la singularidad

del lado que acepta el deseo de absurdo, por el que los receptores se hacen disponibles para lo maravilloso. La creencia —en el sentido ambicioso de la fe que caracteriza a las religiones de revelación históricamente más exitosas— se articula exactamente allí donde la plausibilidad que funciona y la absurdidad que funciona convergen. Los intentos emprendidos desde antiguo para demostrar la razonabilidad de la fe, cuando amenazan con tener éxito, tienden a hacer que el absurdo deje de funcionar. El absurdo desarma; dispone al oyente para la persuasión desde arriba y desde afuera, en tanto que socava su anclaje en la ontología normal. Las fundamentaciones que van teniendo éxito anulan poco a poco el desarme de la conciencia hasta que ya no queda nada más que lo que se admite con la indulgencia dominical.

El motivo de recibir un regalo proveniente del otro-lugar incondicional o absoluto se fomenta, sobre todo, en el culto del islam. A la leyenda de la revelación del Corán pertenece la imagen de que el profeta recibe, por medio de la audición en el oído interno, el recitado de las secuencias de palabras del arcángel Gabriel y aprende de memoria al instante las palabras oídas, a la vez que el ángel le mantiene ante los ojos bandas escritas, extractos del libro preexistente, por decirlo así. Las audiciones de Mahoma comienzan inmediatamente con lo maravilloso: lo que se le revela en principio son las doctrinas muy poco arábigas de la resurrección, del juicio final y de la vida eterna. Aquí aparecen figuras ya establecidas desde medio milenio antes entre los cristianos, y mucho antes ya entre los egipcios e iranios; se articulan al modo de una iluminación nuevamente concedida, que entronca con las anteriores. El hecho de que los musulmanes rezaran al principio, antes de que se volvieran hacia La Meca, en dirección a Jerusalén muestra en qué medida la revelación posterior está marcada por circunstancias de redacción y de transmisión de los textos.

Hazañas memorísticas inusuales, sin embargo, hubieron de constituir las bases de los mensajes de Mahoma. Son de admirar los hechos heroicos que recuerda el profeta en las suras del comienzo, sobre todo en la larguísima sura 2, «La vaca», que se desarrolla sin armazón claro y sin sentido reconocible de secuenciación. Si la exorbitante sura hubiera sido compilada por recensores mucho tiempo después de la muerte de

Mahoma —cosa que hay que suponer, porque ningún mensaje del cielo es enviado de forma tan fragmentada sin que se le devuelva al remitente —, el vínculo entre la recepción y la transmisión, como poco, se resquebrajaría. De las numerosas notas de los comunicados orales tomadas por los oyentes de la primera época se canonizaron al final —por orden política y con vistas a legitimar el poder— aquellas que correspondían con mayor exactitud al tono y a la voz con que recitaba en alto Mahoma lo transmitido desde arriba. Cómo fue posible esa selección es algo que no se puede explicar sin recurrir a una causalidad superior.

Si Mahoma, antes de que le sobreviniera la revelación, parece que aseveró tres veces «no sé leer», eso apoyaría la presuposición compartida por los narradores de la leyenda del Corán de que el profeta sería el eslabón que falta entre Dios y el libro terrenal; mejor aún: entre Gabriel, el ángel intermediador, que dice lo que luego será escrito, y los numerosos (seguramente más de veinte) transcriptores de las suras, que ante el sonido del dictado profético lo materializaban en ríos de tinta sobre soportes de escritura —en aquel momento, los papiros usuales—, hasta que de todo ello saliera una única versión que poner en circulación como la legítima. El Corán pretendía valer como un evento escritural generado de manera trascendente, porque Mahoma, el analfabeto, no entraba en cuestión como autor. El Corán no podía ser su obra —en sentido artesanal— porque él estaba liberado de cualquier sospecha respecto al hecho de saber leer y escribir. Como en el caso de María, su oído había permanecido virgen; respecto a los ojos del profeta, esto valía aún más: no habían sido desflorados por lecturas. Por eso, al Corán, en efecto, se le llamó el «Libro de Alá». Se puede mencionar esta circunstancia desde una postura neutral, sin tener que entrar en los debates laberínticos de algunos eruditos islámicos posteriores sobre la creación o no creación del libro. La idea de la preexistencia, es decir, del hecho de que una cosa no haya sido creada, presupone la infiltración de la distinción platónica entre modelo y copia, de la que se puede decir imparcialmente que era extraña al vocabulario y a la sintaxis del profeta.

El ángel que habló al oído de Mahoma se permitió dejar constancia de una cierta erudición: citó sin recato alguno, también sin comillas, párrafos de los escritos sagrados de los judíos, no en último término de

los salmos; también dominaba el arte de la paráfrasis y de la referencia histórica a incidentes mayores o menores; asimismo le resultaban familiares los discursos conminatorios apocalípticos de Jesús en los Evangelios y parece que le agradaba remitir a ellos. Para el que hablaba en nombre de Alá parecía no haber diferencia alguna digna de mención entre inspiración y compilación. Aunque el ángel explicó: «No le hemos enseñado [a Mahoma] la poesía» (sura 36, 69), los escritores y redactores sí hubieron de contar entre sus tareas la del libre componer, compilar y rimar. Se podría pensar que el Corán constituye *sub specie aeternitatis* una única frase liberada de espacio y tiempo, que, a causa de las limitaciones de la sintaxis terrenal, frustra las expectativas de una secuencia lógicamente ordenada. Si en él el mensaje es el orden, este tiene que ser estrictamente esotérico.

El concepto de «revelación» se basa en la idea de que el Dios (o «Dios») que se comunica con los seres humanos no depende siempre de la complacencia de las fabulaciones humanas, aunque en la mayoría de los casos se dé por satisfecho con ellas, así como también supo conformarse en principio con los lenguajes locales. Esto se hizo reconocible cuando los marineros, comerciantes, sacerdotes y etnólogos, que desde los puertos de Europa salieron en tropel a todos las partes del mundo, comenzaran a inventariar las representaciones del más allá de miles de pueblos. Por doquier se confirmó la conclusión de que los dioses y las comunidades de culto, tanto si adoptaban el formato de tribus como de pueblos o grupos de pueblos, vivían conectados desde antiguo en una economía de trueque. Lo que bajo esas condiciones anunciaba el más allá no solo estaba basado en una vaga reciprocidad, sino la mayoría de las veces también formulado transaccionalmente de modo concreto en expresiones de toma y daca[4].

Y, sin embargo, en contados casos y en el momento adecuado, el Señor todopoderoso, según sus heraldos, en Oriente Próximo, sobre todo, hizo uso de su libertad soberana para anticipar de manera revolucionaria las transacciones simétricas, condicionadas también por la parte humana, comunicando por sí mismo cosas tan superiores, tan evidentemente sagradas y tan conturbadoras del entendimiento que ningún poeta del tipo de Hesíodo, ningún cantor del gremio de los

rapsodas homéricos ni ningún filósofo de la escuela platónica o vedanta habría podido llegar por sí solo a ellas.

La situación de partida para un dios de revelación con pretensiones de verdad, exclusividad y supremacía es siempre la misma. Tenía que contar, por supuesto, con que los seres humanos desde siempre poetizan sobre espíritus y dioses: en cuanto quisiera desvelarles cómo es conforme a su ser en-sí-y-para-sí, constataría lo repleta que la conciencia de los hombres está ya de historias de dioses, espíritus y héroes. A él, como buen conocedor de los seres humanos desde arriba, esta constatación no tendría que resultarle ni insólita ni evitable. Pueblos provistos de mitos y rituales de fuentes culturales propias —del mercado semanal de los daimons locales, por decirlo así—, da igual en qué lugar del planeta, se mueven en asentadas «estructuras de plausibilidad» respecto a su *therapeia theon*. Hay que reconocer como un *factum brutum* su tranquila vida cotidiana de provincias bien acondicionada; dado que estas aún existen, está justificado el supuesto de que *a good enough god* ha mantenido su mano sobre ellas hasta ahora. Por el contrario, un Dios con ambiciones elevadas respecto al número de seguidores y a su exclusividad tendría que proponerse dinamitar estructuras de plausibilidad existentes o transformarlas subversivamente.

La pregunta «¿qué hacer?» solo puede surgir en el Dios que tenga en mente la revolución. Tal propósito presupondría una fase de debilidad de los cultos anteriores; en contextos sociopolíticos, se hablaría de una «situación prerrevolucionaria». A un grupo bien servido desde el punto de vista religioso, en caso de que pueda hablarse así en términos de economía de mercado, sería difícil empujarlo mediante simples prédicas hacia un Dios de nueva promoción. En principio, solo son sensibles a cambios del sistema las naturalezas individuales que son problemáticas en sus pueblos, así como los colectivos que sienten en común el desvanecimiento, o el devenir frágil y molesto, de su sistema actual de inspiración. La irrupción de un Dios nuevo, único y que solo se acepta a sí mismo como válido se sigue inevitablemente de una tendencia golpista entusiasta. Hace entrar en juego a ese Dios que está presionando para que se tome una decisión inmediata a favor o en contra de él.

Donde él aparece surge el tiempo esencial, que muestra una tendencia

al final próximo y al desvelamiento de todas las cosas; cuando se le predica, se forma la certeza de que es imposible que las cosas puedan seguir como hasta ese momento: todo lo esencial sucede desde entonces entre ahora y pronto. En cuanto se imponen prédicas de un tono de ese tipo, ganan en profundidad inmediatamente las sombras fobocráticas, atemorizantes. El Dios que promete paraísos construye también, por precaución, amplias vías de acceso al fuego eterno.

Al campo inabarcable de las «religiones» que implicaron revelaciones en el sentido amplio de la palabra solo se puede entrar aquí por un estrecho paso fronterizo. La primera aproximación roza el objeto únicamente por fuera: hay que partir de la observación histórica según la cual la mayoría de los cultos de revelaciones locales han desaparecido, a pesar de que su concepto implícito habría exigido su validez con independencia del tiempo. ¿Cómo entender que verdades reveladas, y con ellas todas sus celebraciones rituales y sus grupos de prosélitos, aparecieran, florecieran y desaparecieran? ¿En qué criptas, en qué pabellones conmemorativos están depuestas las palabras extinguidas de los dioses? ¿Cómo imaginar el archivo (en expresión más fuerte: el almacenamiento definitivo) de las innumerables teopoéticas derogadas?

En cuestiones de ese tipo se insinúa un programa de eliminación de residuos de tamaño difícil de evaluar. Así como últimamente se han formado en los océanos remolinos gigantes de desechos de plástico, cuya degradación biológica durará siglos, si no milenios, también en los océanos de lo anímico han aparecido inmensas vorágines de residuos de dioses, aunque no se noten más que pocas veces. Su descontaminación y reciclaje están pendientes todavía teológica, psicológica, histórico-cultural y estéticamente. Dado que muchos miembros de la humanidad actual, consciente o inconscientemente, llevan en sí mismos partículas de recuerdos cultuales ya desmoronados, hay innumerables individuos que son criptas más o menos agitadas de residuos aparentemente olvidados de trascendencias obsoletas, de cuya pérdida no se ha hecho duelo. Sería ingenuo pensar que los dioses ya «jubilados», a menudo despedidos deshonrosamente, se dejarían a la larga, todos ellos, depositar en cementerios profanos o neutralizar en figuras histórico-religiosas. ¿Acaso no está fundada la sospecha de que una gran parte de

la moderna cultura de masas, que comenzó con la *gothic novel* del siglo XVII y que con el espiritismo del XIX pareció abrir un más allá alternativo, pueda ser un juego semiserio con las sombras de un supramundo desgastado? Y ¿cómo sustraerse a la impresión de que los malos espíritus son muy superiores a los buenos en lo que atañe a su capacidad de aparición?

Hay un segundo enfoque que sigue consideraciones dramatúrgicas. Se deduce de la cuestión de cómo un Dios habría de proceder en la práctica en caso de aparición, si renuncia a adivinas bajo el efecto de drogas o a profetas con lóbulos temporales hiperactivos como mediadores y sale él mismo a escena; si está dispuesto y quiere, de hecho, revelarse, en una especie de «nuevo directo», es de suponer en él una cierta presión a aparecer, que se seguiría de la insuficiencia de los «medios» utilizados hasta entonces. Después de que al Altísimo, como en el teatro griego, ya no le era posible aparecer tras máscaras —algo que sería incompatible con el concepto de epifanía, o sea, de *revelatio* («desvelamiento»)—, tampoco podía dejarse representar por actores, rapsodas y *theologoi* (en el sentido aristotélico de fabuladores de dioses). No tenía a su disposición un *theologeion* como el de los espectadores del teatro helénico; y el púlpito, como se ha dicho, solo adquirió una dimensión arquitectónica en la Alta Edad Media. Además, el principio de revelación, considerado en su conjunto, contradecía la introducción de «efectos» especiales, con la salvedad de los signos y prodigios[5], que valían en toda la Antigüedad como pruebas del espíritu y del poder, y de los que solo desde finales del siglo XVII se hace mofa como revancha de los cuentos de hadas a las verdades de los hechos.

Al valerse de prodigios un dios, se comporta *de facto* como un virtuoso populista de la persuasión. Si su objetivo es el aumento de seguidores, realiza trabajo de persuasión con la gente de los lugares más adversos. Toda creencia en signos y prodigios se basa en la hipótesis de que Dios no actúa en ocasiones como lo hace normalmente, mediante causas secundarias y regularidades naturales, sino que introduce de forma inesperada efectos especiales. Con ello el actor invisible se hace a sí mismo un habitante más del mundo de los cuentos de hadas. También su ocasional aparición ante ojos humanos, de la que gustan hablar los

mitos de Oriente Próximo y Oriente Medio, queda entretejida en las hilazas del surrealismo popular oriental. Incluso al revelarse en el singular modo de la encarnación humana delató inclinaciones orientalizantes; desde el punto de vista geográfico-religioso, la quintaesencia de Belén y su cometa es Oriente. Dios, salvo en circunstancias cronológicas diferentes, no podría haberse hecho hombre en Husum o Reikiavik.

Sin el vector griego, que disparó ese tiro hacia el oeste, el cristianismo, de modo parecido al islam, se hubiera quedado en una cuestión oriental. *Summa summarum* se habría considerado la encarnación de Dios como un asunto del Oriente fabuloso y abandonado a los fuegos de campamento de caravasares. «No se cortan las flores del arte narrativo oriental»[6]. De hecho, el cristianismo se expandió a lo largo de la antigua Ruta de la Seda también hacia el este, hasta las fronteras con China. Por la grecofonía del Nuevo Testamento, comenzando con las epístolas de Pablo, la fertilidad fabuladora de las fantasías orientales de salvación se acopló a la seriedad ontológica y teórica veritativa del pensamiento occidental helenístico.

Mientras que la aparición del islam, a principios del siglo VII, señaló el final provisorio del camino de la deshelenización del monoteísmo[7], la Iglesia cristiana primitiva, en tanto que no fue una Iglesia del desierto, siguió en completa dependencia de la helenización y de infraestructuras culturales urbanas. Cuando se hablaba del Dios cristiano en el antiguo Occidente se le proclamaba desde podios semejantes al *theologeion*: desde ambones, púlpitos y cátedras que querían demostrar que el Evangelio, después de haber tomado posesión del *logos* griego, también había tomado posesión de la *ratio* romana. Solo en los siglos XVI y XVII, tras algunos preludios tardomedievales, comenzó en Europa por parte de la herencia helénica aquella emancipación de la tutela cristiana llamada Ilustración.

10

La muerte de los dioses

La pregunta implícita en la primera aproximación a la tesis de la revelación solo puede contestarse mediante rodeos. Visitantes futuros de la Tierra procedentes de estrellas lejanas llegarían quizá a la conclusión de que este debe de ser un planeta para dioses fuera de servicio. Dado que desde los comienzos de las hominizaciones, según los cálculos de los antropólogos, había *circa* un millón de clanes, tribus y etnias, en los que se manifestaban, por rudimentarios que fueran, impulsos teógenos, no es inverosímil suponer que la tierra esté recubierta de reliquias de millones, o incluso de miles de millones, de espíritus y divinidades extinguidos, incluso aunque no se incluyan en el cómputo los barrocos censos indios de entidades del más allá.

Lingüistas de nuestros días formulan prognosis según las cuales, de las seis mil lenguas que todavía se hablan hoy (que son multiplicables por numerosos dialectos) en la tierra, más de la mitad habrán desaparecido en el año 2100 por falta de reemplazo de hablantes[1]. En el supuesto de que en cada una de las lenguas que desaparecen solo hubiera un nombre para las cosas del más allá, habría que admitir que inadvertidamente vivimos todavía, como antes, en la era de la muerte masiva de espíritus y dioses: en menos de un siglo desaparecerán miles de formas de invocaciones y de representaciones basadas en cultos del más allá, la mayoría de las veces sin que lleguen a ser registradas, pasando desapercibidas y sin pena ni gloria.

Las formas silenciosas de la teopausa por agotamiento —que se advierten tanto en el pasado cercano como en la actualidad— se diferencian radicalmente de las extinciones teocidas, que fueron características de las misiones guerreras cristianas, y no menos de las primeras expansiones islámicas. La entronización del único Dios *in excelsis* fue acompañada, la mayoría de las veces, de la demonización de representaciones anteriores de Dios, en ocasiones también de la

colocación de los poderes destronados en puestos de servidumbre bajo la monarquía del Uno. En Francia, en la Edad Media floreció la creencia de que para un demonio desechado no había un nuevo puesto más honroso que servir de gárgola en la catedral de Notre Dame de París. Para los elfos, ninfas y seres intermedios de todo tipo el infierno ampliado ofreció nuevas funciones que desempeñar en el terreno de la labor de la tentación.

Los procesos de teopausa de tipo violento tienen poco que ver con el ateísmo trivial posterior a la Ilustración que acompañó la entrada de una parte de la humanidad, sobre todo en Europa, en regímenes de servicios públicos con mayor o menor éxito. La extinción por falta de seguidores, la atrofia por progresiva falta de interés y el anquilosamiento por opresión no hacen otra cosa que compartir los efectos fatales de disolución de la entropía.

La historia del espíritu de los siglos XIX y XX ha ilustrado lo frívolo que sería subestimar la capacidad de aparición espectral de dioses olvidados. El 25 de noviembre de 1914, Hugo Ball, que en 1916 había de contarse entre los fundadores del dadaísmo de Zúrich, anotó en su diario: «El mundo entero se ha vuelto demoniaco»[2]. En abril de 1917 precisó su afirmación: «El mundo entero se ha vuelto medial»[3]. Según ello, cualquier yo dado de nuestros días podría convertirse, de la noche a la mañana, en un canal de renacimientos fantasmales. En la modernidad «el cambio de forma de los dioses» trasciende el campo religioso. Lo que ha desaparecido como religión puede volver como política ideológica, como magia escénica, como maravilla de la técnica y como pandemia informática[4].

11

«La religión es falta de fe»: la intervención de Karl Barth

La ruptura más profunda con los orígenes teopoéticos de las tradiciones religiosas se ha producido en el siglo XX por medio de la doctrina del suizo Karl Barth (1886-1968), de la Iglesia reformada. La rústica genialidad de Barth desbrozó su camino en su intento de alejar el cristianismo, como modelo de éxito históricamente más fuerte de verdad revelada, del ámbito brumoso de las «religiones». A sus ojos las religiones son maniobras de los seres humanos en interés de su autoprotección y presuntuosidad; peor aún: de su autoendiosamiento. Se manifiestan, por regla general, como construcciones de apoyo a violencias políticas y crímenes organizados. ¿No se había preguntado ya Agustín si los Estados son algo diferente de grandes cuevas de ladrones? Y, si fueran un poco mejores que las organizaciones criminales, lo serían solo en la medida en que se encargaran de la administración de justicia[1]. Incluso las doctrinas de Extremo Oriente, ya sea de inspiraciones indias o chinas, constituyen a ojos de Karl Barth meras ficciones, en palabras suyas: «religiones de la mentira», «servicios de ídolos»; todas ellas a años luz de la esfera de revelación válida. También a Martín Lutero le reprocha que por sus errores respecto a la relación entre la ley y el Evangelio ayudó al robustecimiento ideológico del paganismo natural de los alemanes[2]. Desde luego, a Karl Barth no se le puede reprochar falta de claridad beligerante.

Karl Marx se habría extrañado de las consecuencias a las que condujo su temprana tesis de que toda crítica tenía que comenzar con la crítica de la religión. En el caso de Barth, la «religión» revelada se dirige más críticamente contra la religión empíricamente dada de lo que nunca hubiera sido capaz una crítica materialista. Así, Barth anota en 1937: «La religión es falta de fe: la religión es un negocio, hay que decirlo

francamente; el negocio del ser humano sin Dios»[3]. El autor no se hace de rogar dos veces cuando le piden que explique por qué sabe eso: «No podemos traducir a lo humano, por decirlo así, la sentencia divina: la religión es falta de fe [...] hemos de interpretarla como una sentencia divina que esté y valga sobre todo lo humano». Tampoco le pone en apuros la cuestión de cómo ha conseguido su conocimiento de la «sentencia divina». Sabe que es verdad lo que dice porque «Dios le ha dirigido la palabra». El sujeto de la alocución reveladora sería «la palabra de Dios y, por tanto, Dios mismo». La revelación implica «superación de la religión», renuncia del «religionismo». Para ser receptor de la revelación hay que ser también sujeto suyo, o, mejor: integrarse en su sujeto auténtico, Dios, o más bien admitir estar ya desde siempre integrado en él.

Dado que es a la vez necesaria e imposible, esa operación se califica de «dialéctica»; imposible objetivamente, necesaria porque «nosotros» ya estaríamos incluidos en la revelación que nos ha ocurrido. «Que la verdad es la verdad y que nosotros, por tanto, somos partícipes originariamente de la verdad, eso nos lo dice la verdad misma»[4]. Teólogo puede llegar a ser aquel a quien le guste caminar en tales círculos. Poco antes de su muerte, Barth definió el objeto de su teología con algo más de sencillez: lo que nos habla es «el cielo a la tierra».

Karl Barth expone con toda claridad el secreto empresarial de los discursos supuestamente no-teopoéticos sobre Dios al reconocer la ficción de la no-ficcionalidad de tales discursos. Con enérgica ingenuidad insiste en que él habla como interpelado, en cumplimiento de un encargo de seguir hablando absolutamente obligatorio, venido de arriba. *Deus dixit*: no se puede retroceder más allá de lo dicho por Dios. El proceder del teologismo, es decir, del discurso no-teopoético que solo quiere conocer, transmitir, actualizar y comprometer la «palabra de Dios», se basa en un cambio de sujeto, en el que el yo poseído por la socialización, junto con sus arraigadas ilusiones y su incorregible dependencia del mundo y de la muerte, se trueca por el yo-creencia.

La operación «cambio de sujeto» es esencialmente más antigua que el cristianismo; y donde aparece en suelo cristiano está marcada paulinamente. La fórmula más clarificadora se encuentra en la Epístola a los Gálatas del apóstol Pablo (según la opinión mayoritaria, compuesta en torno al 55 d. n. e., y, según la interpretación disidente,

falseada en el siglo II): «Vivo, ya no yo, sino que Cristo vive en mí [*en emoi*]». De modo análogo, el evangelista Juan (posiblemente en torno al año 100) hace decir a Jesús: «Permaneced en mí, y yo en vosotros» [*meinate en emoi, kago en humin*]»[5]. El cambio de sujeto —que los cristianos griegos llamaron *pistis*, los romanos *fides*, y que formalmente sucede por el bautismo, la repetición ritual de la escena del Jordán— pretende producir el cambio de posición hasta el entrelazamiento mutuo de los espacios anímicos: Dios/yo, yo/Dios. Pablo saca de ese entrelazamiento la consecuencia extrema cuando dice en la Epístola a los Gálatas que él está crucificado con Cristo (*synestauromai, confixus cruci*). Menos que la inversión completa de la actitud fundamental, comparable a un trasplante espiritual de corazón, no es suficiente para producir la aniquilación de lo propio por la otredad de Dios. Naturalmente uno no se puede operar del corazón a sí mismo. Karl Barth dice: «Si el ser humano pretende alcanzar la verdad desde sí mismo, lo intenta en vano ya desde el principio»[6]. «Nuestra libertad en Dios es, sin embargo, también nuestra prisión en él».

Resulta aconsejable enfriar manifestaciones de ese tono combinándolas con reflexiones complementarias. Para ello podría ser útil recordar el temprano *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792) de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), así como remitirse al aforismo de Nietzsche del año 1888: «Temo que no nos libraremos de Dios porque seguimos creyendo en la gramática»[7].

Para Fichte era necesariamente evidente que la religión, concebida como órgano moral de dirección de la vida, da igual que se la enseñe como natural o como revelada, por lo que respecta a su contenido, no podría contener otra cosa que lo que exige la ley moral fundada en la razón; tal ley ha de modelar nuestra «capacidad de deseo» y «determinar» nuestra voluntad hacia el bien. En ánimos más débiles, la creencia en una «revelación» sucedida puede resultar útil como imagen auxiliar en el despertar de la voluntad para hacer el bien; si no, el concepto queda cognitivamente vacío; pero, de hecho, lo que uno reconoce «con total seguridad» es «que sobre la realidad de una revelación no existe en absoluto prueba alguna ni a favor ni en contra, ni existirá nunca, y que jamás un ser sabrá, sino solo Dios, cómo es en sí

misma la cosa»[8]. La ironía tiene la última palabra. Deja al criterio de Dios la voluntad de emprender algo o no con la revelación como concepto y acontecimiento. Desde el punto de vista del joven Fichte, las religiones históricas son, como ya para Spinoza, sistemas de persuasión y escuelas de obediencia que hacen al espíritu infantil advertencias provisionales sobre lo correcto, pero que ya no son dignas del espíritu mayor de edad, que piensa por sí mismo.

De forma más tajante aún aborda Nietzsche el problema de una posible automanifestación de Dios: apenas le interesa cómo llegaron los seres humanos a la idea de que existen seres del más allá. Que la idea adviniera a los seres humanos, en todas las gradaciones de rudeza y refinamiento, es algo que hay que aceptar como hecho de la historia de la cultura y de la antropología. La asunción de magnitudes trascendentes invisibles dispuestas al intercambio con seres humanos constituye un poderoso estrato de la vida imaginaria humana de una cualidad elemental o primordial a la del pensamiento, independientemente de si se trata de un más allá cercano de los antepasados y demás espíritus que viven con los seres humanos en comunidad territorial, o de un más allá regionalmente alto, del tipo del Olimpo, o de un más allá radicalizado, de absoluta cualidad *totaliter-aliter*, como se encuentra, por ejemplo, ya en Filón de Alejandría en articulaciones enfáticas; en todos los casos se impone la experiencia de que ocultación no significa lo mismo que inexistencia.

Se denominan ideas o pensamientos elementales según el etnólogo Adolf Bastian (1826-1905) las representaciones que en las diversas culturas se articulan espontáneamente, con independencia unas de otras, con base en experiencias lógica, cósmica y socialmente análogas[9]. Una existencia sin ellas sería algo imposible; en todo caso, algo solo imaginable como producto de un empobrecimiento patológico de la psique, como sucedía en la Antigüedad con los esclavos, en la Modernidad con partes depauperadas del proletariado, con *cowboys* de las praderas, con amas de casa en el Oriente Medio o con participantes femeninas en *castingshows* alemanes. Los pensamientos elementales, como «ideas» de abajo, tejen patrones figurativos en la «corriente» de las percepciones. Quien puede representarse personas en acción está en condiciones *eo ipso* de transferir el esquema de la *agency* sostenida por energía y objetivo a espíritus, dioses y fenómenos naturales en el

mundo de alrededor. La personificación constituye la figura fundamental de la demono- y teopoética; modela energías en las que hay implantada una intención. Mientras más personal sea el dios, más poética es su descripción. En los vocabularios que se refieren a estas animaciones, llenas de energía, esperan estrellas, desiertos, valles; árboles, prados, flores, insectos, reptiles, pájaros, mamíferos; ríos, fuentes, mares; llamas, nubes y rayos comenzar en frases poéticas una segunda vida. Entidades presocráticas como lo frío, lo oscuro y lo azul se presentan al pase de revista matutino del ser.

Nietzsche pasa por alto las teorías tradicionales antiguas acerca de los dioses que se basaban en la ignorancia, el temor y la creencia en augurios, al igual que hizo con los lugares comunes de *feuilleton* psicológico. A él le interesa sobre todo la cuestión de cómo los seres humanos, en el punto culminante de su vitalidad, pudieron concebir la hipótesis de los dioses. La primera poesía que habló de los dioses, sonara como sonara, no pudo haber sido, según Nietzsche, un lamento autocompasivo o un pordioseo rencoroso. Una vez el impulso inquebrantable de la ilusión creó articulaciones que abrieron accesos a señales ofensivas de las fuerzas, quedó claro de qué materia está hecha la religión: «Uno es agradecido por sí mismo; para eso se necesita un Dios»[10].

La interpretación de que la formación de símbolos primordial fuera dirigida a un Dios que abarcara un «nosotros» tónico resulta plausible mientras el impulso de agradecimiento (más exactamente: la inteligente unión del júbilo colectivo por la victoria con la continencia ante lo incierto) preceda a todas las lamentaciones, ruegos y apelaciones a lo imposible. La gratitud arcaica colectiva —y solo de ella quiere hablar Nietzsche en principio— es un impulso circunscrito a la moralidad; allí donde aparece, los vencedores y sus dioses se sienten bien juntos. El agradecimiento —que reclama un Dios a quien dirigirlo—, por lo que el agradecimiento es en sí mismo, vive de la experiencia de que el pueblo en el que uno se incluye es distinguido por la victoria, la riqueza y la fuerza de mando. Pertenecer a dicho pueblo es *per se* una ventaja. En lenguaje cultual, los éxitos se llaman «bendiciones» (*eulogia*): proceden de actos de habla o de «bien-hablar» del cielo (en griego, *eulogein*; latín: *benedicere*; árabe: *barak*). Uno no recibe dones de un simple compañero de trueque; algunos regalos de fuentes superiores remiten

hacia atrás hasta el mismo «fundamento de las cosas» que está en la base de toda contingencia, precediéndola. Las fuerzas que se experimentan como concedidas transmiten a sus receptores la sensación de la unión del poder, los medios y la elección. Por ello, la ampliación primordial de «nosotros somos» solo puede rezar «los preferidos»; quien nos prefiere es el Señor del cielo. Dios es la dirección en la que colectivos exitosos creen encontrarse a sí mismos. Que Dios —sea quien sea o lo que sea, él o ella— lleve en sí mismo, desde siempre, un problema de localización es una preocupación posterior, sobre todo cuando faltan las victorias. Bajo su paraguas las batallas ganadas y los relatos de estas se convierten en signos configuradores de un «nosotros». También para esto Nietzsche encontró una fórmula: «Ningún vencedor cree en el azar».

Los argumentos de Nietzsche muestran los contornos de una antropología bipolar bosquejada con la mano izquierda, antropología que intenta explicar lo que victorias y derrotas hacen de los seres humanos a la larga desde el punto de vista moral. Su sospecha es que la moral de esclavos —como *modus vivendi* de los fijados en derrotas— ha comenzado, en forma de «religiones universales», una campaña histórico-universalmente exitosa contra los restos de la condición humana libre y soberana, y que está a punto de ganarla.

Más allá de la antropología histórica, el autor del *Ocaso de los ídolos* se ocupa de la cuestión de por qué también para los seres humanos después de la Ilustración es casi imposible volverse completamente incrédulos. Nietzsche reconoce la silueta de Dios en la sintaxis de las lenguas europeas, que, por regla general, juntan un predicado con un «sustantivo» (el cual no por casualidad se llama así), es decir, con un «sujeto» gramatical. En la frase indoeuropea luce el sol de Elea. En toda asignación de un enunciado verbal a un nombre brilla la luz parmenídea. Primero hay ahí una sustancia, un algo permanente, que filosóficamente se llama un ente; a la sustancia se le añaden atributos; en sus atributos, la sustancia se vuelve móvil, colorista, potente y activa.

Lo que permanece se convierte en real como unidad de fuerza y sentido. El programa filosófico del idealismo, que quiere fundamentar esa unidad, proclama, en consecuencia, que hay que desarrollar la sustancia como sujeto. Creer «todavía» en la gramática significa creer en la omnipresencia del obrar y con el obrar, en la omniactividad de magnitudes casi personales. Esa creencia es la que nos fuerza a pensar

en un actor para un acontecimiento, en un emisor para un signo, en un autor para una obra, y en un creador para un universo. Hegel llamó espíritu al sujeto sustancialmente activo. Devenido seguro de sí, él se deja contemplar en su «trabajo», en su lucha consigo mismo, en su movimiento en la historia y su sedimentación en resultados y en su continuar a partir de lo conseguido: como subjetivo, es impulsivo, actual, abierto e inculto; para llegar al nivel del arte, tiene que asumir el trabajo de formación y domeñar su vitalidad desenfrenada; como objetivo, incorpora lo conseguido en ciencia, arte, religión, derecho y Estado. Para llegar a ser espíritu absoluto tendría que desarrollar la capacidad de unificar en síntesis soberanas en todo momento su haber-sido-activo, devenido objetivo, y su actual reflexionar-yactuar. Si esto fuera factible, los hegelianos tendrían que poseer una capacidad de estar en lo cierto como ya no se ha observado en los seres humanos desde la expulsión del paraíso.

Karl Barth llevó al extremo la creencia en la gramática, en tanto que interpretó el cristianismo de corte evangélico como acto de revelación del sujeto divino más allá de todos los accesorios humanos, teopoéticos y culturales. Si el cristianismo había de ser el acontecimiento de la verdad drástico por antonomasia, no debía tener nada en común con la «religión» en sentido general —ni como autoalabanza de los vencedores, ni como culto de lamentaciones de los perdedores, ni tampoco como agotamiento de los excedentes vitales de los colectivos, ni como vivencia edificante de Dios de los individuos—, y desde luego absolutamente nada con ese tipo que quisieron haber experimentado algunos cristianos en agosto de 1914 con el estallido de la guerra, muy a disgusto de Barth. Tenía que ser semejante al impacto de un meteoro, no al desarrollo de un culto establecido. No podía tener ya nada que ver con el «servicio religioso», al que puede asistirse ocasionalmente, de una comunidad aburguesada, y, menos aún, con el culto de una Iglesia estética, convertida en sala de conciertos para ánimos religiosamente musicales.

Fue tan acorde con los tiempos como consecuente que el joven Karl Barth se apartara de manera resuelta de Friedrich Schleiermacher y de sus epígonos en el protestantismo culturalmente bienaventurado del

siglo XIX. Él abrió el fuego «neoortodoxo» contra la esclerosis eclesial y sus funcionarios, que se lo habían hecho cómodo en un mundo devenido insostenible. Era imposible que la Iglesia se redujera a un conservatorio en el que los bienintencionados se alegraran de la ligereza y constancia de sus sentimientos piadosos; el ser interpelado por la Buena Nueva no podía seguir siendo malentendido como el producto de talentos y estados de ánimo. El tiempo de las meras dotes ha acabado. Las almas bellas, demasiado bellas, se parecían demasiado al mundo corrupto del que creían haberse separado. El joven Karl Barth estaba al borde del cráter de impacto de la revelación meteórica y hacía señas al público que pasaba: sigan adelante…, «aquí no hay nada que sentir para románticos, nada de lo que entusiasmarse para rapsodas, nada que analizar para psicólogos, nada que contar para contadores de historias»[11].

La realidad empírica de Europa, el extravío moral del viejo mundo se había hecho patente por sí mismo catastróficamente en la Primera Guerra Mundial. Ahora lo que importaba era experimentar la palabra de Dios como la catástrofe más fuerte. A la vista de lo que habían ocasionado los agentes del mundo y sus religiones nacionalizadas, Karl Barth, como un padre de la Iglesia caído del tiempo, conceptualizó la última oportunidad del cielo: que la participación del ser humano en la verdad, a pesar de todo, llega más allá que el mal causado por él mismo.

Sin aclarar queda la cuestión de si Karl Barth acertó con lo correcto en asuntos de teopoética. Un hombre que pasó buena parte de su vida en púlpitos de iglesia y cátedras de Teología no puede haber creído que él mismo fuera la voz de Dios con acento helvético. El reproche de Lutero a Zuinglio tras el fracasado diálogo sobre la religión de Marburgo de 1529 («Vosotros, los suizos, tenéis otro espíritu») le habría resbalado. Por otra parte, nunca hubiera asumido que era un actor que flota sobre un *theologeion* actualizado en la reunión de oyentes. No puede evitarse la sospecha de que en la cuestión de la constitución teopoética de las «religiones» se equivocó radicalmente. También él compuso una obra de religión, aunque obra de religión contra su voluntad. Su *opus maximum*, surgido entre 1932 y 1967, *La dogmática eclesial*, solo puede entenderse como un combate de retirada de toda una vida, con el que intentó compensar su precipitación neoprofética en los escritos tempranos, *Carta a los romanos* (1919) y su

segunda versión, fuertemente reelaborada, de 1922. La gigantesca obra implica, por decirlo así, la reversión del Espíritu Santo, que había estado presente momentáneamente, en teología «normal»; pero ya en los prólogos de las reimpresiones del genial libro sobre la Epístola a los Romanos niega ser un «pneumático» que sobrevuele los límites de su especialidad; él solo habría hablado siempre como teólogo. El Karl Barth tardío sentía cierto apuro ante su temprana fase profética (sus adversarios decían que era pneumáticamente arrogante). En la misma, bajo la impresión del desastre de la guerra, había elevado el tono para imitar a Pablo[12], que, desde los escombros del judaísmo, prisionero en el círculo depresivo de ley y culpa, había evocado el cristianismo como culto de la liberación, con el resultado de una ampliación de la zona de endeudamiento[13]. El rechazo espectacular de Barth, a comienzos de los años treinta del siglo XX, de la «religión», como amaño del ser humano incrédulo, es autocrítica indirecta[14]: también él había sido una vez teopoeta en acción, en concierto a dos voces con Pablo, arrastrado por un ímpetu de proclama en consonancia con el tiempo, ditirámbicamente excitado, impelido por el furor de la comprensión y el celo de la representación, seis mil pies más allá de la guerra y el tiempo.

La nueva situación —después llamada, a la ligera, la «época de entreguerras»— conllevó el apremio a oponer a las sonoras declamaciones de los innumerables portavoces de la crisis una forma más estricta de *therapeia theon*. Barth repitió en los años veinte del siglo XX un drama tardoantiguo. Ya los primeros sínodos y concilios se habían dado cuenta de que había que restringir el crecimiento salvaje que durante dos siglos surgió de motivos jesuánicos y judíos en interacción con múltiples fuentes helenísticas y de Oriente Próximo, por no hablar ya de influjos egipcios e iranios. En torno a 1914 había despuntado en Europa, y mucho más allá del Viejo Mundo, una época de proliferaciones pararreligiosas, como si mil voces a la vez quisieran refutar la malhumorada observación de Nietzsche del año 1888 («¡Casi dos mil años y ni un único nuevo Dios siquiera!»). Historiadores de las ideas y de la religión de generaciones posteriores pudieron llegar a la conclusión de que a partir de principios del siglo XX se lanzaron, tanto en Occidente como en el «resto del mundo», más movimientos religioides que en toda la historia anterior de la humanidad desde los cultos faraónicos (como si sucediera para castigar las mentiras de la

leyenda dominante de la secularización). Quien quiera saber algo más sobre esto, puede encontrar información en el gran panorama de discursos neomitológicos que abarca desde el Romanticismo europeo, elaborado por el teólogo e historiador de nuevas religiones Linus Hauser[15], sobre todo, en el segundo volumen, que sobrevuela el amplio espectro de los «neomitos de la finitud tranquilizada» de la época posterior a 1945. Antes que nadie, Bazon Brock había remitido a este complejo en su polémico tratado sobre las «bandas de buscadores de Dios»[16] del siglo XX.

Debido a su presencia de ánimo, en su búsqueda de algo permanente más allá de las crisis, Karl Barth se vio envuelto en una guerra de espíritus y medios transepocal. Aunque en marcha desde hace casi dos mil años, la guerra entre los diseñadores ocurrentes de religiones y los terapeutas del desengaño, entre herejes e inquisidores, está más alejada que nunca de un tratado de paz. Desde antiguo lo que importó a los guardianes de la tradición «ortodoxa» —su patriarca en suelo cristiano es Ireneo de Lyon (ca. 150-220), procedente de Asia Menor, cuya obra en cinco libros titulada *Contra los herejes* circulaba aproximadamente desde el año 180— fue detener el desarrollo excesivo del momento narcótico y fabulador, que invitaba a escisiones, mediante la instauración de proposiciones de fe esenciales, preestablecidas frente a cualquier discusión, llamadas «dogmas». En los dogmas se reúnen como tales verdades objetivas establecidas e instrucciones morales. Su proclamación supone remitentes fuertes, o, al menos, que se esfuercen en tomar decisiones fuertes, que se crean capaces de someter a los destinatarios a sus reglas para su propio bien. Cuentan con la existencia de creyentes receptivos a aclaraciones con un contenido de dualidad. En el contexto de la Europa Occidental, las principales fuentes de emisión de autoridad dogmática se denominan católica, evangélica o protestante; en la Europa Oriental, ortodoxa; en la islámica, dirección correcta (*huda*). Si el *pathos* de la corrección dogmática hubo de surgir de motivos sistémicamente comprensibles es porque los teólogos tempranos, en la medida en que estaban dotados para el pensamiento estratégico, hubieron de temer la caída de su «movimiento», lábil y solo organizable con esfuerzo mientras doctrinas extrañas como la de los llamados gnósticos y la de los marcionitas pudieran expandirse sin réplica alguna. Ya Ireneo polemizó contra Marción, como Marx contra

Bakunin; y como las criaturas de Stalin contra Trotski y los «revisionistas». En controversias de ese tipo, la tolerancia no pertenece al reglamento. En la lucha por las diferencias, el magisterio católico se equipó pronto ya con el arma del anatema, la maldición de la exclusión; lo que esta significaba en la práctica lo expuso el joven Marx cuando afirmó que la crítica efectiva no pretende refutar a su adversario, sino aniquilarlo[17]. Ello muestra que tampoco a la escuela crítica le era ajena la voluntad de formación de Iglesia[18].

12

En el jardín de la infalibilidad: el mundo de Denzinger

Se puede definir la dogmática —aquí no se hablará de su aspecto jurídico— como forma específica eclesial del discurso magisterial, surgida de la voluntad de reducción de lo que hay que decir a lo indispensable, a algo claro, cincelado en piedra, diferenciándose de tesis contrarias, a las que se llama errores o herejías y cuyos representantes son sancionados con una exclusión de carácter maldiciente (*anathema*)[1]. Esta restricción crea un género estilístico propio, que se distingue por una sobriedad soberana. Los expertos en estética medieval lo adscribirían al *style dépourvu*[2]. Entre los diplomáticos de los primeros Estados europeos, se habría granjeado respeto como estilo de cancillería de un imperio que impresiona por su apacibilidad.

Para hacerse una idea del tono, alcance y forma de la producción católica de dogmas durante un lapso de casi dos mil años basta coger en la mano el *opus magnum* de los comunicados magisteriales de concilios y papas. Lleva el título de *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [*Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones en materia de fe y moral*], editado por primera vez en 1854 por Heinrich Denzinger, desde 1991 ampliado y dotado de traducciones alemanas por Peter Hünermann, nuevamente impreso en 2017 en su 45.ª edición con numerosas ampliaciones, incrementado hasta más de cinco mil documentos. Comienza con hallazgos de primerísimas confesiones bautismales coptas y acaba con una selección del escrito doctrinal publicado el 24 de noviembre de 2013 por el papa Francisco para un círculo de receptores con ganas de aprender.

Quien profundice en la obra se perderá en ella como en un jardín celta encantado en cuyos arbustos crecieran extravagantes distinciones.

Algunas de ellas nos resultan familiares todavía de lejos, mientras que la mayoría se han vuelto desde hace mucho tiempo impenetrables, como mensajes de una estrella extraña. El lector contemporáneo no puede eludir con facilidad la impresión de que muchas de esas sentencias son comparables con las ficciones más coloristas de los antiguos *theologoi* de la Hélade, la India y Persia, no menos que con las mitopoesías de África, de ambas Américas, de Asia y de Oceanía, aunque estas a menudo no se encuentren en el nivel de articulación de la segunda poesía. Lo que en el mundo de Denzinger se expende como espíritu y letra de la ortodoxia ¿qué son sino florescencias del viejo árbol, recortado a menudo, de la ortopoesía?

Los obispos del norte de África que se reunieron en el Sínodo de Cartago en el año 418 establecieron la resolución magisterial siguiente, relativa al pecado original y hereditario: «Sea anatematizado quien diga que Adán, el primer hombre, fue creado mortal, de modo que, pecara o no pecara, moriría en el cuerpo, es decir, abandonaría el cuerpo no a causa del pecado, sino por necesidad natural»[3].

Este canon fue formulado por iniciativa del obispo de Hippo Regius, Aurelius Augustinus, entretanto conocido por su intransigencia, para desautorizar a su rival proveniente de Britania, Pelagio (ca. 350-418), que había enseñado una antropología de la libertad no completamente corrompida por el pecado. Agustín consiguió imponer su doctrina, ideada con oscura lógica, según la cual no solo la muerte había de ser entendida como consecuencia del pecado (sin que le preocupara la cuestión de por qué mueren los animales, incapaces de pecar), sino que también el nacimiento de los hijos de los seres humanos estaría ya ensombrecido por el pecado; de ahí la insistencia en el bautismo de los niños, por el que los recién nacidos serían arrebatados al dominio del mal[4].

El papa León I el Grande, en funciones desde 440 a 461, estableció en una carta magisterial al obispo Toribio de Astorga el 21 de julio de 447 que era un error creer que el diablo «nunca había sido bueno y que su naturaleza no era obra de Dios, sino que había emergido del caos y las tinieblas; pues no tendría creador alguno de sí mismo, sino él mismo sería el origen y sustancia de todo mal; en contra, la verdadera fe confiesa [...] que la sustancia de todas las criaturas espirituales y corporales es buena y que no hay naturaleza del mal; pues Dios, que es

el creador de todo [*universitatis conditor*], no ha hecho nada que no sea bueno. Por ello también el demonio sería bueno si permaneciera como fue hecho. Pero no porque utilizara mal su excelencia [*excellentia*] natural [...] se transformó en una sustancia opuesta, sino que renegó del bien supremo, del que debía sentirse partícipe, como sucede también con aquellos que afirman esto, que se precipitan ellos mismos de lo verdadero a lo falso, culpando a la naturaleza de lo que ellos intencionadamente contravienen, y son condenados en vistas de su perversidad voluntaria [*voluntaria perversitate*]. El mal estará realmente en ellos mismos, y el mal mismo nunca será la sustancia, sino castigo de la sustancia [de ellos]»[5].

En el segundo Sínodo de Orange, de julio de 529, el papa Félix III (526-530) promulgó veinticinco cánones; entre ellos, este: «Canon 7. Quien afirme que solo con la fuerza de la naturaleza, sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo [...], se puede pensar o elegir algo bueno [...] es confundido por el espíritu herético y no entiende la voz de Dios, que dice en el Evangelio: *Sine me nihil potestis facere*. "Sin mí no podéis hacer nada" (Juan 15, 5)»[6].

El papa Alejandro III escribe en el año 1169 al sultán de los selyúcidas, residente en Ikonion (hoy Konya, Turquía), y que se interesaba por la fe cristiana, una carta magisterial en la que refiere lo siguiente sobre el misterio del cuerpo de María: «[María] concibió sin vergüenza, dio a luz sin dolor y se fue de aquí sin putrefacción, según la palabra del ángel, o mejor de Dios a través del ángel, para que se mostrara que está llena, no semillena [*non semiplena*], de la gracia»[7].

El papa Lucio III (1181-1185) respondió en una carta al obispo de Meaux la pregunta de una priora de si un joven hermano lego, privado de sus órganos sexuales, según el derecho canónico podía ser ordenado sacerdote.

«En la voluntad de que en esa cuestión se siga la diferencia canónica Nosotros encargamos a Tu Fraternidad por escrito apostólico que investigues con mucho cuidado si fue mutilado por enemigos o médicos o, porque no sabía cómo oponerse a la carga de la carne, él mismo se lo hizo. Los dos primeros casos los permiten los cánones, si por lo demás son adecuados; el tercero, dictaminan, hay que castigarlo como crimen sobre sí mismo»[8].

En el Concilio de Florencia (1439-1444) la sacrosanta Iglesia romana

anatematizó y maldijo de nuevo al antiguo hereje gnóstico Valentinus (cuyo influjo desde mediados del siglo II en Oriente Próximo se había hecho perceptible), «que afirmaba que el Hijo de Dios no recibió nada de la madre virgen, sino que había adoptado un cuerpo celeste y que por eso salió del seno de la virgen como agua efluyente a través de una cañería [*sicut per aquaeductum defluens aqua*]»[9].

Pocas líneas más abajo, la sacrosanta Iglesia romana condenaba a todos los que no admitieran «que hay dos voluntades y dos actividades en Cristo [...]. Ella cree firmemente, confiesa y enseña que nadie concebido de hombre y mujer fue liberado del dominio del diablo, *diaboli dominatu*, a no ser por la creencia en el mediador»[10].

En agosto de 1896, el Santo Oficio, en respuesta a una consulta del arzobispo de Tarragona, confirmó que podía añadirse al vino de la misa, aparte de su contenido natural de alcohol, «espíritu de vino» (*spiritus*), mientras la proporción de alcohol no superara los 17 o 18 grados.

El 29 de mayo de 1907 la comisión bíblica del Vaticano publicó un no rotundo en respuesta a la siguiente cuestión problemática, motivada por conocimientos histórico-filológicamente desarrollados, que se le dirigía: «¿A pesar de la praxis que desde los primeros tiempos estuvo muy extendida y siempre invariable en toda la Iglesia de extraer argumentos del cuarto Evangelio como de un documento histórico en sentido propio [...] puede decirse que los hechos contados en el cuarto Evangelio son inventados [*ficta ad hoc*] completamente o en parte, que son alegorías o símbolos didácticos y que los discursos del Señor no son verdadera y propiamente discursos del Señor mismo, sino composiciones teológicas del escritor, aunque puestas en boca del Señor?»[11].

La respuesta negativa de la comisión de 1907 no oculta el incremento de esa situación embarazosa. La sospecha de teopoesía había avanzado lo suficiente como para afectar a un Evangelio cuya pertenencia al núcleo de la revelación parecía intocable desde antiguo. También los teólogos, innecesario decir que católicos, sabían desde hacía mucho tiempo que las religiones se inventan y para qué. Agustín lo había puesto en práctica con las ideas de Dios de los romanos[12]: no en último término para defenderse del reproche de que las debacles militares de Roma en las guerras de dioses serían signos de que los viejos dioses

expulsados por los cristianos ya no mantenían su mano protectora sobre el imperio.

El profeta Isaías había precedido a Agustín cuando creyó establecer el ejemplo de crítica desenmascaradora en el caso de los ídolos mesopotámicos, que a sus ojos no eran más que maderas pintadas; suponía que los babilonios, como otros pueblos amigos de imágenes antes de ellos, especialmente los egipcios cosmoteístas, rezaban a las estatuas como tales —«ahora me arrodillo postrado ante un bloque de madera»—, mientras que de él, como de la mayoría de los fanáticos posteriores contrarios a las imágenes, habría que esperar que entendiera que las imágenes de dioses, estatuas, iconos y representaciones escénicas, tanto aquí como en cualquier parte, eran medios de culto para la elevación a lo supremo[13]. Episodios iconoclastas de la posterior historia del arte y de la religión muestran cómo las turbas instigadas a la arrogancia llevan a efecto su odio contra la imposición de los objetos sagrados de los demás.

También los reformadores del siglo XVI hablaban, sin miramientos, con el lenguaje de la crítica desenmascaradora practicada desde Isaías hasta Agustín. Lutero en Wittenberg; Zuinglio en Zúrich; y Farel y Calvino en Ginebra estaban convencidos de que la Iglesia romana había creado una maquinaria de poder compuesta de falsificaciones maliciosas, y de que los mandamientos de ayuno, el celibato, el clero en su totalidad, así como su jerarquía, que culminaba en el papado, incluso la santa misa, con su aparato solemne y su hermetismo latino eran fabricaciones sin sustento, no otra cosa que la veneración de los santos y el culto de María, por no hablar de las ficciones del purgatorio y de las engañosas bulas de indulgencias. De todo eso estaba claro que, para reformar la fe llevándola a su forma verdadera, había que abandonarla como obra humana poética añadida. Pero ¿cómo distinguir poesía y verdad si los creyentes neoadoctrinados han de rechazar como ficción y añadido gran parte de lo que hasta entonces era considerado como la verdadera *religio*, mientras que solo un resto, delimitado por el principio «solo las Escrituras», habría de excluirse de la sospecha de ficción? Y ¿quién protegería a las Escrituras del desciframiento histórico, de la lectura desenfrenada o incluso de la desmitologización?

Las ficciones son siempre las ficciones de los demás. La propia fe de uno juega en un campo completamente distinto, porque se funda en las

Sagradas Escrituras y (mientras no se rechace totalmente lo católico como resultado de lo antiguo) es sostenida por la tradición de sus predicadores. Esta convicción es común a los católicos, más barrocos, y a los protestantes, más sobrios. En la declaración antimoderna que Pío X hizo jurar a su clero en el año 1910, los sacerdotes y teólogos fieles a Roma hubieron de prometer solemnemente mantenerse alejados de las «invenciones (¡!) [*commentis*] de los racionalistas» y conceder crédito a los impertinentes métodos de la crítica textual moderna solo con la más estricta reserva[14]; solo en 1967 fue suspendida esta declaración obligatoria.

Quien quiera experimentar cómo suenan las teopoéticas que niegan ser poesías inspiradas o incluso invenciones estratégicas es imposible que pueda hacer algo mejor que estudiarse el Denzinger/Hünermann. Es, sin comparación, el libro más inquietante de la historia de las ideas de la vieja y la nueva Europa, atravesado por monotonías hipnóticas y curiosidades inteligentes. En él destellan los efectos de luz de una ginecología [entendiendo dicho término en sentido etimológico] fraguada en sínodos, que atribuye a una mujer más allá de las mujeres la capacidad de recibir uterinamente una palabra de ángel insinuada al oído.

Las columnas de la gigantesca obra, en escritura perfectamente concisa, en gran parte compuesta en latín gremial elaborado, retumban con condenas y palabras constrictivas. Prefectos invisibles, como ocultos tras el velo de la no-ignorancia, se explayan en letanías hipnóticas: salmodian sus negativas frente a una gran parte de lo que caracterizó la vida espiritual del milenio pasado, sobre todo de los siglos XVII y XIX: neoaristotelismo, protestantismo, racionalismo, panteísmo, fideísmo, quietismo, indiferentismo, agnosticismo, magnetismo, naturalismo, socialismo, modernismo. Frecuentemente en serie suenan truenos contra el uso onanista del matrimonio. Además de la preocupación permanente por la pureza de la doctrina, se notan los esfuerzos tan constantes como inútiles de los vigilantes del dogma por ceñir con un anillo de advertencias los genitales originariamente rebeldes de los creyentes.

De la mano del Denzinger el lector desconcertado es dirigido a través de una ciudad de errores, apenas de modo diferente a Virgilio a través del *Inferno* de Dante. Se le instruye sobre mayor número de caminos

erróneos de los que estaría en condiciones de seguir, aunque se triplicara su tiempo de vida. Quien quiera experimentar el surrealismo católico en estado culmen, es decir, la suma de las composiciones que por nada del mundo admiten ser lo que tanto por su estructura profunda como ya a primera vista son, no puede dejar de profundizar en este libro de cosas increíbles. En él se despliega la infinita melodía de sagradas autocitas. ¿Dónde si no podría estar tan estrechamente conectado lo añadido más tarde con lo dicho antes? La estructura oratoria curial del texto es de una medianía reposada, como corresponde a un discurso mayestático, para el que no sería oportuno brillar con ocurrencias graciosas al modo de los autores jóvenes. Lo dicho por Dios mismo sobre sí y sobre los seres humanos en tiempos pasados a través de sus instituciones colegiales terrenales vuelve en el *theologeion* de la Santa Sede y de sus comisiones bastante infalibles en recitaciones admirablemente uniformes. Quien habla por Dios no tiene ocurrencias. El arte de darse razón completamente a sí mismo no se ha desarrollado a la misma altura en ninguna otra obra, a excepción del Corán, en el que se nota el esfuerzo por cautivar a sus receptores en los bucles de su autocomplacencia.

Volviendo desde aquí a la maniobra «neoortodoxa» de Karl Barth (él detestaba dicha palabra desde el principio) que le llevó al amplio campo de la interpretación de los dogmas, no puede evitarse la impresión de que quiso revisar el expresionismo proclamativo de sus primeros años para no confirmar la sospecha de que tras la Gran Guerra había surgido de nuevo un «profeta en crisis alemana»[15] entre tantos otros. ¿No volvía a hacer ruido ya otra vez en los comentarios a la Carta a los Romanos un genial *homo religiosus* de la intranquila periferia helvética para crear ambiente para irrupciones de lo *totaliter aliter* en el más acá, demasiado más acá?

El giro antiteopoético y antirreligioide de Barth desembocó en la convicción de que en cosas religiosas todo había de comenzar de nuevo desde cero. A partir de 1927 se van perfilando los moldes de *La dogmática eclesial*; en el año 1932 aparece el primer tomo; hasta 1967 se apilan trece gruesos tomos uno encima de otro. Quien hojee la obra sabrá pronto con certeza que el espíritu, que sigue soplando donde

quiere, no puede solucionar su *affaire* con la gravedad de esta manera; ciertamente, no con la multitud inabarcable de corrientes religioides en todo el mundo, por no hablar de la lejanía de Barth de todas las representaciones de las artes antiguas y contemporáneas. En su desmañada monumentalidad, la dogmática de Barth, a la distancia específica y con el recelo que se siente ante desmesuras monológicas, es comparable más bien con *El anillo del nibelungo* de Richard Wagner y con la tetralogía de Thomas Mann *José y sus hermanos* que con un catecismo que proyecta la palabra de Dios en la gran pantalla[16]. Si Barth fracasa a gran altura —más exactamente: si entra en un punto muerto teológico que produce falsas minuciosidades sin aportar conocimiento—, es porque no piensa lo suficiente en el ámbito de procedencia de la poesía y en los innumerables corazones inquietos que con sus logros contribuyeron a la construcción del mundo.

II

BAJO ALTOS CIELOS

13

Pertenencia inventada

Sería un malentendido deducir de las consideraciones hechas que el reino de lo religioso haya de anexionarse a las bellas letras; sería además un empeño superfluo. Ninguna librería estaría dispuesta a colocar el *Denzinger* o *La dogmática eclesial* de Karl Barth en sus estantes con la bella literatura; por cierto, en la Campus Bookstore de Stanford se encuentra la *Divina comedia* de Dante bajo la rúbrica de *Fantasy-fiction*. Los estímulos anteriores a redescribir «hechos religiosos» en expresiones teopoetológicas (o daimonopoetológicas) persiguen un objetivo que no interfiere con las clasificaciones de librería. Tocan los límites históricamente gestados, casuales y demasiado poco meditados entre teoría poética y teología. Dado que la mayoría de las veces en los asuntos decisivos encuentran la teología en compactaciones anacrónicas, algunas manifestaciones relativas a su campo asumen en lo que sigue rasgos irónicos (en griego, *eironeia*: habla que finge ignorancia o que disimula). Esto representa probablemente el mal menor frente al decir-demasiado (*alazoneia*: presunción, jactancia) y al saberlo-todo-mejor-en-definitiva usuales en la teología.

A la empresa «teopoética» no habría que reprocharle que se facilite su tarea considerando que, en todas las versiones conocidas de la *religio* sin excepción, actúa un modo de operar de las capacidades de intuición, imaginación y formulación semejante al de la creación literaria, en origen inmediatamente poético. No se puede hablar de una absorción hostil de lo sagrado por lo profano, sino más bien de una amable asunción de lo demasiado serio. El espacio de acción del poetizar, del soñar y del alucinar, como el del recitar, del imitar, del reformular y del reescenificar, se toma más en serio de lo que se acostumbra en las diferenciaciones convencionales entre poesía y verdad. Heródoto no tiene recelo alguno en decir que Homero y Hesíodo habrían dado sus dioses a los griegos; las ideas de Herder, así como las de Goethe y

Rückert, sobre la cercanía de la poesía mundanal a los comienzos religiosos de las culturas tradujeron la tesis de Heródoto en un programa que perdura en formas fecundas de los estudios culturales actuales. Sobre un trasfondo como ese las consideraciones presentes muestran casi una falta de originalidad clásica.

Un mayor malentendido aún se produciría si de la estrecha relación entre la poesía en sentido amplio y la religión en sentido estricto se intentara sacar la conclusión de que los «asuntos religiosos» se consideran aquí como adornos o sublimaciones ornamentales de una vida prosaica, que se bastaría sin ellas. No se trata de añadir la poesía como fenómeno de superestructura a una base social definida como se quiera, con independencia de dónde se pusiera el centro de gravedad en la misma, ya sea en los sistemas de parentesco y en la reproducción y el cuidado de los muertos, en la división del trabajo, o en el ejercicio del poder físico o simbólico.

Al radio de acción de la poesía primaria le hace mayor justicia quien tiene en consideración que el obrar poético está implicado, desde el origen de las lenguas, en la creación del mundo. Con cada entrada de sus vocabularios la poesía tiene efectos conformadores de realidad; con cada frase que permite construir da una estructura a las «realidades». La poesía constituye la primera arquitectura de la existencia colectiva, mucho antes de que se convierta en decoro y complemento, de la misma manera que la «cultura» es un saber-hacer total antes de que en civilizaciones diferenciadas se contraiga en un subsector de instrucción superior[1]. Representa la capacidad característica del *homo poeta*[2] de configurar «orden» y habitar en esa configuración. En tanto que desde el comienzo de la gesticulación y de la formación de palabras el pensamiento poético activo asigna nombres y articula ritmos, rimas y relaciones, dispone mundos habitables para los colectivos hablantes.

La expresión de Heidegger, tomada prestada de Nietzsche, del lenguaje como «casa del ser» es, por eso, más que una metáfora de domesticación[3]. La autoenvoltura de la noche domesticada se completa con salidas de la cueva y de la casa. Por eso al lenguaje se le puede llamar la casa del ser, aunque sería mejor entenderlo como ventana del ser. En la lengua, que poetiza desde el principio, aparece una actividad

que de los sonidos y gestos de la naturalidad primaria lleva a la cultura como proceso de articulación. Esa actividad también es eficaz fisiológico-autoplásticamente, porque sin el hablar y el recitado no podían haber surgido las laringes humanas.

La gramática es sociología antes de la sociología; trata de actores, acciones y consecuencias de actos, de atributos y semejanzas, de compatibilidades e incompatibilidades. Asigna a los individuos posiciones en estructuras genealógicas y de distribución de trabajo, igual que si se tratara de sílabas en palabras o partes de la oración en moléculas de significado. En tanto que partes de la oración, los individuos son actores de las estructuras humanas que —desde hace poco más de doscientos años— se designan como «sociedades», mientras que antes se hablaba de *ethnoi*, tribus o gentes.

Cuando a partir de finales del siglo XVII empiezan a utilizarse expresiones como *populus*, *people* o *peuple* para designar a la población de los nacientes Estados nacionales, la mayoría de las veces se piensa en una multitud estructuralmente pobre, que ya no es capaz de indicarles a los individuos posiciones y tareas claras, excepto las de aclamar a líderes, enviar delegados a reuniones representativas y sacar al mercado mano de obra simple o cualificada. El populismo implica el intento de endosar un carácter (un «nosotros») a un agregado con carácter débil (un «no-nosotros»).

Lo que significaban los procedimientos de formación de un nosotros para un grupo de gentes que vivían en común en antiguas ciudades o países puede clarificarse recordando algunas manifestaciones del filósofo griego Protágoras de Abdera (490-411 a. n. e.), al que convencionalmente se le cuenta entre los primeros «sofistas». Dado que sus escritos se perdieron, uno no puede hacerse una representación adecuada de sus ideas en su contexto interno[4]. Dos citas aisladas transmitidas por otros autores dejan entrever una tendencia de sus consideraciones. La primera contiene la frase tan conocida como difícilmente interpretable del *homo mensura*: *anthropos metron panton*, «el ser humano es la medida de todo». Lectores modernos, humanistamente orientados han querido descubrir en la máxima la

fuente del individualismo occidental, según el cual el individuo mide el mundo por la vara de sus preferencias.

Que esa interpretación no capta el sentido de la tesis puede deducirse de un segundo fragmento digno de citarse: «A quien no quiere participar en lo justo y en el temor a los dioses, a este se le puede matar como una enfermedad del Estado». Si la primera cita puede interpretarse, con cierta buena voluntad, como axioma de una actitud pragmática, característica de la racionalidad posterior atlántica, la segunda manifiesta una actitud forzadamente colectivizante de la polis, de la que mejor no quiere saber nada el moderno admirador de Grecia.

No obstante, ambas frases no se contradicen. Muestran por qué Protágoras tenía que ser honrado como el padre del funcionalismo de la polis. Su *anthropos* encarna al ciudadano que obtiene de «su ciudad» las medidas de lo que es importante (lo que es) y de lo no-importante (lo que no-es). Que estas sean verdaderas o falsas —da igual con respecto a qué criterio— no tiene importancia alguna en principio. Lo importante no es precisamente aquí ser o no-ser. Lo que cuenta es, nada más, que la polis siempre tiene razón. Desde el punto de vista funcional los colectivos políticos tienen la forma de cerriles comunidades-tengo-razón que se autorreproducen. Para afirmarse como tales se obligan a exterminar a los disidentes que van demasiado lejos. El rechazo del consenso, que casi por todas partes fue demasiado lejos, se llamaba entonces, lo mismo que se llamó después, ateísmo.

La segunda frase de Protágoras ilustra ese estado de cosas en el que, a pesar de toda su tosquedad, se manifiesta una primera teoría funcional de la religión. Lo que Protágoras llama «temor de Dios» constituye el afecto psicopolíticamente más relevante al servicio de la «síntesis social». Nada tiene que ver aún con la más tarde llamada «fe», no digamos ya con la «conciencia» intimizada. La normal *eusebeia* griega es una magnitud habitual que persiste independientemente de convicciones personales. En ella —como en la *religio* romana— puede reconocerse un esfuerzo de adaptación a patrones colectivos, estrictamente inculcados, de comportamiento, patrones que en los romanos permanecen preponderantemente dirigidos al ejemplo de los antecesores, mientras que los griegos prefieren orientarse a mitos intemporales. La característica común de los cultos griegos y romanos (exceptuando algunos ritos secretos más serios) consistía en que nada en

ellos era «profundo», excepto su asentamiento desde tiempos antiguos. Al comienzo hubo de causar impacto en los asistentes el sacrificio de animales en los altares, sobre todo las hecatombes, en las que se sacrificaba un buen número de grandes terneras que producían un solemne baño de sangre. El efecto configurador-de-nosotros de la participación en matanzas sacrificiales tuvo que languidecer con el tiempo. En el curso de los siglos, los altares se convirtieron en carnicerías mistificadas.

En este marco, la creencia personal de los individuos solo se habría hecho perceptible si estos se comportaban «más religiosa» o más «arreligiosamente» que los miembros normales del colectivo, a los que nadie preguntaría por el grado de seriedad con que se lo tomaban. Seriedad o no-seriedad no producían diferencia alguna mientras no aparecieran doctrinas fundamentalmente disonantes. La disonancia religiosa, como es sabido, conduciría en el Imperio romano a conflictos insolubles solo tras la aparición de judíos y cristianos. Dado que existía una multiplicidad de dioses en relajada coexistencia, no tenía sentido, en principio, la preocupación por una posible debilidad de creencia en otros. Quien veneraba especialmente a Atenea quizá descuidara a Poseidón, el dominador de la mar color de vino; eso no molestaba a ningún compañero de cultura, ni de un lado ni de otro. Toda piedad dirigida poseía un aspecto no iluminado, con cuyos ámbitos de latencia se podía vivir sin preocupaciones. En los cultos dedicados a los numerosos dioses individuales iban incluidos vagamente los restantes. El fenómeno del ateísmo parcial no aparecía en el campo visual de la «religión» práctica y popular antigua.

Los individuos «religiosos» se perfilaban como especialistas del temor de Dios en el sentido más intenso de la palabra; el fenómeno de un clero organizado era desconocido en la Antigüedad occidental. Los marcadamente piadosos de aquel tiempo fueron quienes primero se intranquilizaron cuando se hicieron visibles serias alternativas a la creencia oficial. De ellos salieron las acusaciones de «impiedad» (*asebeia*) a quienes se reprochaba por desviarse del culto general con innovaciones molestas (altares privados sospechosos, dioses nuevos y extraños, cultos secretos) o indiferencia forzada (burla, duda, negación del supramundo). Por lo demás, la Atenas antigua tampoco tenía institución fiscal alguna. Las denuncias eran iniciadas por particulares

que sentían o simulaban sentir el interés colectivo como personal, en el caso dado de conformidad cultual. Por la *Apología de Sócrates* se han transmitido los nombres de sus acusadores: Anito, Meleto y Licón. Reposan en el archivo de las *humanities* como fichas vacías, que no contienen más que la alusión a la venenosa mediocridad de ciudadanos de una ciudad vencida.

En caso de que el segundo fragmento exprese su opinión real, Protágoras se manifiesta como pragmatista en la cuestión de la *asebeia*, hasta se podría decir que como precursor de la «teología política»; estaría, según ello, como se ha dicho, en el comienzo de las concepciones funcionales de la «religión». *Eusebeia* y *religio* no significan, en principio, otra cosa que programas de consenso anclados en cuanto a su presentación, que consiguen que los «pueblos» tengan consistencia sincrónica y diacrónicamente. En consecuencia, la «verdad» de un culto se mostraría en los éxitos de supervivencia del culto y de su grupo de seguidores, ya se trate de una etnia o de una comuna ciudadana. Lo que el individuo concreto piense *en détail* es indiferente para el sofista-filósofo. Lo decisivo sigue siendo que el «ciudadano» participe convencionalmente en el derecho y el temor de Dios junto con sus rituales. Quien como compañero de juego en los juegos de lenguaje de la comunidad se comporta como los demás no atenta contra la «síntesis social», el médium del espíritu local común, da igual si esa síntesis se concibe como «parentesco» o como «comuna religiosa»; o, modernamente, como «comunidad de valores». Quien se separa del consenso más de lo habitual dentro del marco de tolerancia establecido llamará la atención como una «enfermedad del Estado». En el conformismo de culto —como en los discursos públicos— el problema de la hipocresía puede pasar inadvertido. El hipócrita del día a día no puede diferenciarse del creyente. Más exactamente: la hipocresía generalizada, que se funda en el hábito de la integración en el juego participativo de los demás, es el alma de la «unidad» «política» o «cultural». Antes de la invención del «individuo», estar-ahí o tomar-parte es todo. Para los miembros de las comunidades locales afectas al culto vale lo que Martin Heidegger hizo notar en el análisis del *man* en *Ser y tiempo*: «Cada cual es el otro y ninguno él mismo».

En culturas guerreras, no solo de la Antigüedad, dominaba, por hablar claramente, la hipocresía con respecto a la muerte, lo que tanto

en la vieja como en la nueva Europa se estilizó en heroísmo al modelo griego. Un heroísmo por prescripción no crea héroes, por regla general, sino caídos anónimos; lleva a situaciones en las que «se» actúa heroicamente por término medio, invocando a dioses de la guerra como Tyr, Indra, Ares, Marte, etc. En las ciudades comerciales no se necesitan héroes ni a sus seguidores; en ellas se pide gente que sepa calcular, organizar y debatir, y esos talentos buscan conexiones con los miembros cognitivamente fuertes del supramundo como Thot, Hermes, Apolo o Atenea, o bien Minerva. Platón tiene el mérito de haber entrelazado en su diálogo tardío *El político* (en torno a 360 a. n. e.) las dos competencias (antes llamadas virtudes) más importantes de una vida exitosa de la polis, valentía militar (*andreia*) y prudencia civil (*sophrosyne*), en un proyecto psicopolítico-pedagógico visionario, útil *cum grano salis* precisamente para las democracias modernas, en las que *andreia* designaría, sobre todo, valentía a la hora de opinar.

Donde retrospectivamente se supone «religión» la mayoría de las veces tiene que ver también, y del mismo modo, con semirreligión. Ya en la Antigüedad hubo que aceptar a los seres humanos en toda su diversidad tal como se les encontraba. Un árbitro de religión habría de decir sobre los mortales: tened compasión de ellos, pues no saben lo que creen. Las ciudades de la Antigüedad media y tardía vivían gracias a una sinergia de celo, suspicacia y folclore. La hipocresía, el sincretismo, el conformismo, el fanatismo, el esoterismo, la curiosidad por el más allá, la ironía y el vago sentido para lo más alto constituían un conglomerado en el que ningún participante podía considerarse versado. Jörg Rüpke llamó a esta coexistencia y copenetración de religiones, semirreligiones y no-religiones en la era helenísticoromano-tardía «zonas grises densas»[5].

Claude Lévi-Strauss parece seguir teniendo razón con su insistencia en que una cultura solo puede conocerse «por fuera» en su funcionamiento: solo se la entiende en la medida en que uno mismo no sea partícipe de las automistificaciones en que se apoya. Solo los observadores que por su procedencia foránea no caen en la tentación de compartir autoengaños habituales pueden captar en relación con etnias concretas la diferencia entre sus mitos y sus estructuras reales. La

etnografía «objetiva» es, en efecto, imposible porque las relaciones entre los pueblos y sus observadores de fuera mantienen inevitablemente un elemento de mutuas tensiones hipócritas. En el lugar de la investigación, el etnólogo es, por regla general, el hipócrita más intenso, porque nunca puede explicar a los pueblos, ya se les llame «primitivos» o no, a los que honra o importuna con su atención por qué los visita, describe, inventaria y traduce[6]. Su aparición significa siempre un momento en el que las etnias visitadas tienen que asumir la pronta aparición de visitantes más toscos que pondrán en peligro su existencia. La manifestación más característica de Lévi-Strauss es su reconocimiento de que aborrece el viajar y a los viajeros de investigación. Esto significa que habría que ocuparse de culturas extrañas a la distancia oportuna y tan intensamente como uno crea deseable y posible; en su cercanía física habría poco que buscar, excepto dejarse claro a uno mismo que, con toda la diferencia que sea, son en definitiva exactamente iguales que la nuestra. Todas las presunciones de superioridad por mayor desarrollo no eran a sus ojos más que engaños autocomplacientes.

Por otra parte, el antropólogo pasa por alto que, a causa de una autoceguera buscada, como la que se produce entre los rousseaunianos, gusta suponer un hecho basal de la historia occidental de las ideas y de la sociedad: que desde hace dos milenios y medio «nuestra cultura» lleva una guerra titánica contra su propia herencia de mistificaciones paleolíticas, neolíticas y de la Edad del Bronce, también a veces en nombre de la filosofía. La guerra incesante y no decidida aún se lleva a cabo bajo las banderas de las ciencias empíricas, de la historia crítica, de la novela realista y, por último, pero no menos importante, de la teoría general de la cultura, en cuyas tropas auxiliares filosóficas se inscribe también el intento en cuestión. En esta «gigantomaquia», la neutralidad no es alcanzable ni deseable. Aquí, como en la mayoría de las cosas que tienen que ver con el drama del conocimiento y la vida, es de nuevo Nietzsche quien expresó lo esencial: «Pero el maleficio de estas guerras es que quien las contempla tiene también que luchar en ellas»[7].

Pocas veces se ha comentado que incluso en el viejo Platón sigue actuando el planteamiento funcionalista social de la tesis de Protágoras.

Cuando en las *Leyes* [*Nomoi*] (ca. 355 a. n. e.) escribió su última versión de la teoría del Estado y del derecho, de tono pragmático más bajo, había pasado más de medio siglo desde la muerte de Protágoras. Su interés por la cohesión social mediante el «temor de Dios» (*eusebeia*) y sus evanescentes evocaciones en cultos civiles era más actual que nunca. A su máxima, según la cual el ser humano es la medida de todas las cosas, se opone el axioma de Platón, según el cual la medida de todo está en lo divino. Esas frases contrarias coincidían en que, cada una a su manera, pretenden nombrar el fundamento de la posibilidad de la vida de la polis. Platón ya no podía hacer propia la relativa despreocupación de su viejo colega respecto a la «verdad» del culto. Él creía haber reconocido la necesidad de sustituir por convicciones fundadas sobre la verdad la religiosidad ciudadana convencional y su doble hipócrita. La polis reformada solo podía existir sobre la base de posturas posconvencionales, es decir, gracias a la sensatez, filosóficamente dirigida, en la cúspide de la comunidad. Si la orientación a la verdad, la justificabilidad y la objetividad no fueran nada más que un oscuro consenso semirreligioso, los proyectos «filosofía» y «ciencia», entre otros, perderían todo sentido. La verdad y la sociedad estarían para siempre separadas.

Como más rápido se hacen plausibles las nuevas convicciones —saturadas de verdad— posconvencionales, configuradoras de polis, que importan a Platón es concibiendo la comunidad como obra de arte o como academia ampliada a Estado; de hecho, realmente como organismo superior animado, como *res cogitans* colectiva (así como más tarde quiso sustanciarse la Iglesia como *res orans*, «cosa orante»). La *commonwealth* filosóficamente dirigida constituía a sus ojos una totalidad a cuyas partes no podía corresponder autonomía alguna; o solo tanta como pareciera necesaria para la concordancia voluntaria de todos los «participantes» en el plan total. Platón no tenía aquí nada mejor que ofrecer que desvaídas sugerencias en favor del totalitarismo como molde de lo verdadero. Él oponía a la real abogadocracia de su tiempo una epistemocracia irreal, el sueño del Gobierno sin disputas de los sabios. Desde la Edad Media, la sucinta experiencia de que incluso el conocimiento científico sigue siendo controvertido[8] conduce a la ley fundamental, fuertemente disputada en su tiempo, de la democracia cognitiva.

Platón sabe, sin embargo, de qué habla cuando desconfía de las oquedades de la «democracia» (por hablar modernamente: de la «sociedad abierta»). Su vaciedad comienza ya con las falsas denominaciones de las circunstancias. La «sociedad abierta» es justamente aquella que adscribe a la guerra permanente el nombre de «paz»[9]. Este es el argumento del cretense, al que el espartano[10] da la razón en silencio. El ateniense, que es presentado como extranjero (*xenos*), no tiene otra cosa que oponerle que una visión utópica de la victoria duradera de una minoría de buenos sobre una mayoría de malos. Las objeciones son claras: ¿No había sido la «sociedad democrática» la que hizo el proceso al ciudadano más especial de Atenas bajo la acusación de impiedad y que votó, con un conformismo de pánico latente, su ejecución? Sócrates había mantenido con su divinidad (*daimonion*) indefinible, interiormente percibida, un trato más serio que los atenienses normales con sus dioses estándar, cuyo contenido «religioso» era apenas de mayor calidad que el de las atracciones turísticas amarillentas. ¿No había socavado la sátira ateniense desde hacía al menos una generación también el Olimpo? Lo que dominó ante el tribunal fue piedad-como-si. Al final de su era democrática Atenas se había transformado en un complejo de ira procesal, justicia lega y política emocional, dirigida por expertos en retórica parajurídica y pedagogía más o menos en venta. Esta última tenía que atender a que los hijos de los pudientes aprendieran lo necesario parapermanecer-arriba.

Cuando Platón compuso las *Nomoi* —más de cuarenta años después de la muerte de Sócrates—, en las que en pequeñas partes depositó la suma de sus reflexiones sobre la posibilidad de la convivencia de muchos en una organización en forma de polis, mantenía la distancia suficiente de la catástrofe de justicia del año 399 a. n. e. como para, con juicio sereno, como un juez constitucional jubilado, hacer expreso lo que había estado en juego entonces, cuando se trató la cuestión de la *asebeia* socrática.

Que la sentencia contraria a Sócrates no habría sido posible sin la indolencia obcecada del colegio de quinientos jueces es algo incuestionable para sus discípulos. Pero él sabe, entretanto, que el comportamiento, dirigido convencionalmente, de muchos remite a un motivo comprensible: el deseo de automantenimiento de la polis.

Autoengaños capaces de resultar mayoritarios son arreglos entre partidos de opinión y actitud, sin los que comunidades más complejas difícilmente son capaces de existir.

La tragedia de Sócrates se había producido por el hecho de que osó tomar en consideración una forma superior de percepción y escucha de lo divino en un momento en el que su configuración tradicional se enfrentaba al peligro de hundirse en un ocaso irónico. No hay que olvidar que, más de veinte años antes del proceso contra Sócrates, Aristófanes, en *Las nubes* (424 a. n. e.), se había mofado acremente del pensador errático. La burla más encarnizada del poeta se refería, sin embargo, al *primus* entre los dioses, Zeus, a quien el coro popular le privó del privilegio de lanzar rayos y truenos. Aunque se trataba de una comedia, ya había en el aire ateísmo meteorológico, sin embargo. Característico fue, además, que el comediógrafo hiciera que en su primera salida a escena el sofista flotara sobre el escenario en una hamaca en el *theologeion*: desde allí pontificaba Sócrates, como falso Dios, que las nubes eran los nuevos olímpicos, que eran ellas las que enviaban abajo las ideas, los hueros rayos de pensamiento y la neblina azul[11].

Se puede suponer de aquellos que testificaron en 399 a. n. e. contra Sócrates que muchos de ellos apenas tenían una relación más estrecha con figuras como Zeus, Ares, Artemisa, Poseidón, etc., que los alemanes actuales con el águila federal. Por su constitución, la antigua *politeia* era en torno al 400 a. n. e. semejante a la moderna, una comunidad de hipócritas, además de una asamblea de perplejos. Ya valía para ella la ley tácita de la igualdad-comosi y del hacerse-el-piadoso al servicio del todo; esto no excluía la existencia de una minoría que se tomaba en serio a los dioses y las leyes de convivencia ciudadana. Ya entonces fueron vagos colaboradores quienes pusieron a disposición de un puñado de decididos los espacios de juego para grandes gestos de fe: con sus nuevas edificaciones de templos sobre la Acrópolis las élites atenienses, infladas por su poder, se habían permitido desde el 450 a. n. e. un lujo religioso-imperialista, que había de imponer tanto a la gente simple del lugar como a los visitantes, anonadados por el asombro, de toda Grecia. Lujo que había de acercar a cualquiera que mirara hacia arriba, a los edificios de la «ciudad alta», la idea de que esa polis tenía que ser la predilecta de los dioses. No puede excluirse que ya entonces

la construcción de templos se hiciera en vistas a visitantes, como hoy la de museos a la espera de turistas dispuestos a que el arte actúe sobre ellos en un espacio enaltecedor así. La ilusión ateniense fue pulverizada en la guerra del Peloponeso (431-404 a. n. e.). Si a los habitantes de la polis en sus juegos ciudadanos, extendidos en exceso tanto dentro como fuera, pocas veces les asaltaron escrúpulos, fue porque temían con razón que cualquier otro régimen que el actual sería aún mucho más cuestionable; de hecho, se acercaría inexorablemente al mal mayor, la guerra civil. Solo esta habría sido peor que la penosa situación que hasta ese momento había traído como consecuencia el interminable conflicto con la Liga del Peloponeso, liderada por Esparta. Una vacuidad capaz de generar mayoría se había convertido para los habitantes de la ciudad democrática en el espíritu de la época.

El viejo Platón alcanzó en las *Leyes* un grado de clarificación que roza lo abismal. ¿Cómo —en la comunidad pragmática— había que proceder con aquellos que insistían en que las estrellas no eran dioses visibles desde lejos, sino grandes piedras candentes? ¿Qué se podía oponer a los burlones sofistas que negaban completamente la existencia de dioses y presentaban a los seres humanos como los huérfanos del cielo? ¿Cómo tratar con los osados que ponían en peligro la posibilidad de convivencia de los mortales, en tanto que negaban claramente la existencia de los inmortales? La sabiduría del viejo Platón se acercaba a la conciencia trágica, en un sentido no-teatral, en la medida en que enseñaba que había que hablar persuasivamente repetidas veces a los incrédulos, como si fuesen ignorantes, para convencerlos de la idea de la conexión del todo. Si las naturalezas problemáticas se negaban hasta el final a adherirse al consenso eusébico [*eusebeia*], tenían que ser exterminadas, aunque al sabio en el poder, que se sabe obligado a la benevolencia, no le resultara fácil dictar tales sentencias. Las tumbas de los *atheoi* o *asebes* debían estar en lugares perdidos, fuera del recinto del Estado, inencontrables; sus ideas habían de considerarse sin valor, vacías y no citables.

El escándalo inadvertido se hace visible si se tiene en cuenta cómo el viejo Platón tendió la mano a su antiguo antagonista Protágoras. Se encontraron en la idea enormemente problemática de que la cohesión social surge también en el nivel de comunidades más complejas debido a creencias divididas acerca de los dioses, incluso cuando ya no pueden

diferenciarse realmente los dioses de las convenciones, las ficciones y las mentiras estratégicas. Ambos pensadores habrían dado la bienvenida a la productiva inexactitud de la *therapeia theon* como valor funcional social. El Dios es para ellos el «otro generalizado», el señor de las zonas grises y de las vagas afinidades; como el otro generalizado es también el sí-mismo generalizado, su enfrente olímpico o uranio, diríamos. Quien se relaciona con él por participación en el culto es un conciudadano que afirma el ser-nosotros en nombre de Atenea, Apolo, Zeus y otras nobles improbabilidades; se muestra como uno de aquellos que están dispuestos a reconocer la posibilidad de convivencia con otros seres humanos más allá de la familia y el clan: en el círculo estrecho de los conciudadanos de Atenas, entre los que, mal que bien, había que dejar que valiera la ficción del parentesco; mientras tanto, a los advenedizos (*metoikoi*) no se les concedía normalmente derecho civil alguno; a los comprados, los esclavos, como instrumentos vivos, no se les podía conceder; lo mismo con los helenos de lenguaje análogo tanto del continente como de las islas y sus dioses locales, que tenían que animar a nada menos que setecientas *poleis*; finalmente quizá incluso con respecto a la humanidad entera sucedía lo mismo, siempre y cuando sus márgenes externos no se consideraran bárbaros y se la rechazara como amasijo de hordas de seres infrahumanos gruñidores.

Ahora puede decirse lo que hay que reprochar a los ateos: los resueltamente reacios a la relación están en huelga contra el *koinon*, «lo común», el espíritu unificador. Si no acaban por transigir, desde el punto de vista de Platón, merecen la muerte como saboteadores del frágil «nosotros»[12].

Al escándalo inadvertido del retorno de Platón a Protágoras —cosa que objetivamente significa la resignación de la filosofía ante la sofística— le precedió un escándalo visible y desde siempre muy advertido: ya en el punto álgido de su energía literario-reflexiva —en el escrito temprano *Politeia* [*República*])— Platón había otorgado descaradamente a la preocupación por la convivencia sociopolítica la primacía sobre la «verdad». La sospechosa teoría de la «mentira noble» (*gennaion pseudos*) recuerda el compromiso histórico de la filosofía con la ilusión planificada.

Quien quiera saber cómo se acreditan las expresiones «verdad», «religión», «justicia», etc., en el test de estrés político hará bien en volver a los pasajes de la *Politeia* [*República*] en los que Sócrates explica los efectos políticamente benefactores de los cuentos en los adultos. El Sócrates de Platón sabe, como todo observador de hechos sociales en «sociedades» complejas después de él, que la desigualdad es la primera característica de los conjuntos sociales jerárquicamente nivelados y funcionalmente diferenciados. En ellos se expresa la «ley» de la desigualdad en todas las escalas de la realidad, comenzando por las diferencias de los sexos y de los grupos de edad, pasando por los accesos a la participación política (de la que, aun en los mejores tiempos de la democracia ateniense, estaban excluidos los extranjeros, las mujeres y los esclavos), hasta llegar a la formación de la descendencia. En esta es donde con mayor claridad se muestra el abismo entre las clases. Mientras que los hijos de los adinerados son objeto de un cuidado exquisito, los descendientes de los pobres quedan a merced, la mayoría de las veces, de su desamparo cultural. Mientras se insista en llamar «pueblos» a tales conjuntos se sugiere que los sistemas —o bien fantasías— de parentesco desempeñaban el papel decisivo para la cohesión del todo «social». Darían un sentido soportable a las desigualdades en la asignación de posiciones en la cosa pública. Donde el parentesco —bien concreto, o bien imaginario—, como máquina primaria de cohesión, representa una magnitud todavía más o menos realmente experimentable, el pertenecer a él tiene, la mayoría de las veces, más peso que el estatus del individuo en el tejido social.

En los cuentos de la polis del libro tercero de la *Politeia* [*República*] Platón emprendió a través de su portavoz Sócrates el intento de hacer plausible la primacía del parentesco frente a la idea de la igualdad de derechos (*isonomia*) por un simpático engaño geosófico. La madre tierra, sobre cuyo suelo los ciudadanos de Atenas vivían juntos, había dado muestras en tiempos remotos de su poder de fecundidad poniendo en el mundo hijos de oro, hijos de plata e hijos de hierro. De los retoños metálicos proceden las tres clases oficialmente designadas en el Estado Ideal: los gobernantes, los vigilantes, y los trabajadores o los campesinos. Si han de soportarse mutuamente es porque la desigualdad de sus funciones y posiciones ha de ser compensada con la energía aglutinante de su respectiva familia ficticia. Los hijos de la misma madre

han de ser prepolíticamente, si no conciliados, sí al menos mediados, por lazos de sangre[13].

Sócrates admite que tal historia, en principio, no puede ser creída en serio por ningún adulto. Pero en generaciones posteriores el cuento se volverá aceptable, mal que bien, también para no-niños, dado que mejores explicaciones para la desigualdad de los ciudadanos ya no resultan aceptables. Con ayuda de la censura había de surgir una *therapeia theon* artificial: el modelo más antiguo de la «religión civil» reivindicada por Rousseau. Con ello quedaría demostrado lo que desde el punto de vista filosófico-sofístico había que demostrar, esto es, que, en las comunidades estratificadas, es decir, en las «sociedades de clases» del tipo de la polis (más tarde *res publica* o Estado), no puede haber un sentir común espontáneo de todos, a no ser que se le imponga sobre la base de ilusiones planificadas. La única alternativa a la animación ilusorio-idealista de la nueva ciudad se produciría por un estrés real de guerra, que *ipso facto* dejaba claro a los ciudadanos de todos los niveles de la escala social su lugar de pertenencia.

Cuando Platón compuso la *Politeia* [*República*] (probablemente después del año 390 a. n. e.) el último supuesto era casi todavía el *statu quo*; con enormes víctimas, había finalizado desgraciadamente una guerra que duró casi treinta años. Quien era ateniense en aquel tiempo se identificó *nolens volens* con su ciudad, porque tuvo que desear que saliera victoriosa del largo combate con Esparta. En su planificación del Estado, Platón intentó pensar más allá de la guerra exterior como fuerza unitiva de una comunidad de estrés, explorando si, y cómo, una polis inevitablemente estratificada podía generar un espíritu cívico viable. Si hace que Sócrates pregunte por la esencia de la justicia es también porque la polis real se había convertido hacía tiempo en un teatro de agitación para abogados en la que los oradores que llevaban la palabra pervertían incesantemente los procedimientos democráticos de la aplicación de la ley y de la toma política de decisiones, con el resultado de que la guerra en el exterior y la manía pleiteadora en el interior se habían convertido en acompañantes permanentes del *modus vivendi* democrático.

El cuento de las clases sociales de metal mutuamente «emparentadas» por línea materna lo cuenta Sócrates no sin apuro. Su argumentación delata una conciencia infeliz, en caso de que se le pueda llamar así a una

existencia pensante atrapada entre dos épocas: las circunstancias en las que los dioses fundadores de la comunidad y la sociedad (los lares de las familias y los dioses estatales de la polis) florecían por sí solos han pasado hace tanto tiempo como la edad dorada. El Nuevo Estado, por el contrario, que ha de basarse en un conocimiento de lo divino y de lo justo fundado filosóficamente, solo puede postularse mediante anticipaciones impotentes e impopulares. Habrán de pasar setecientos años antes de que los herederos de Constantino el Grande hagan realidad, con su política religiosa cristiana, una parte de los postulados platónicos.

Lo embarazoso de la situación intermedia hay que aclararlo desde la perspectiva histórica y del nivel de conciencia: mientras los adultos mismos, con el debido respeto, se parecieran, desde el punto de vista espiritual, a niños grandes, creerían en sus mitos y en sus narradores sin problema alguno; en la medida en que se hicieran mayores de edad, como seres pensantes, se emanciparían de la esfera de los mitos; pero lo divino, sin embargo, no se desarrolló de manera sincrónica, sino que se presentó preponderantemente en modo de mistificaciones autosugestivas, mitad racionales, mitad fabulosas. Los lugares de incubación de dichas mistificaciones, por lo que respecta al Occidente antiguo, fueron las metrópolis, en las que pululaban fundadores de cultos, exégetas e importadores de mitos que competían por tener influencia en un pequeño estrato de instruidos, en los que las convenciones religiosas hubieron de hacer sitio al interés por los sincretismos modernos. Gracias a mixturas simbólicas, fueron adaptadas posconvencionalmente las configuraciones religiodes. A la voluntad de creer, libremente flotante, le salieron al encuentro ficciones creadas de forma combinatoria, suministradas por los proveedores urbanos de religión en constante lucha de diferenciación.

El apuro o embarazo de Sócrates en el relato de la fábula de los metales retrata el desconcierto naciente de la «buena fe». Se tradujera como mejor fuera la expresión *eusebeia*, mientras los miembros de los pueblos creyeran *bona fide* lo que les habían contado sus mayores se encontraban en la situación de un feliz engaño; estaban condenados a creer fuera como fuera, porque no había a su disposición mejores explicaciones de la entidad del mundo y de sus males. En la medida en que su entendimiento, gracias a incrementos de reflexión y praxis

condicionados por el tiempo, se fue alejando de la esfera de mitos y fábulas, sobre todo en las ciudades-metrópoli, donde surgía la comparación y circulaba la libertad de palabra, la fe como tal se convirtió en algo embarazoso: el creyente del tiempo posmítico (o mítico-de-otramanera) cree con un saber y una voluntad que están bajo su nivel. Este es el motivo fundamental de la muy discutida «individualización» de la religiosidad en la Antigüedad tardía. Los «individuos» son personas que «necesitan» ilusiones metafísicas privadas y que para satisfacer su «necesidad religiosa» se sirven de las ofertas de círculos locales mistagógicos o filosóficos. La «necesidad metafísica», falsamente generalizada por Schopenhauer, es en verdad un producto de decadencia, que había de compensar el vacío dejado por la volatilización de la fe en los mitos; lo que Schopenhauer llama «necesidad» aparece al mismo tiempo como derecho humano, fundado en el postulado de que a todo individuo al que le ha dejado vacío la fe de otro tiempo le corresponde la libertad de descansar en los brazos de su ilusión preferida.

La «conciencia infeliz» no surge, como pontificaba Hegel, de la insatisfacción que hubo de acompañar tanto al escepticismo como al estoicismo de la Antigüedad tardía, entendidos ambos como filosofías de una subjetividad que no consigue más que llegar al ideal del autodominio frente a un destino que hay que aceptar con impotencia. Surge, por un camino mucho más corto, de la exigencia exagerada que se plantea a la inteligencia, liberada de mitos, de contribuir a un autoengaño socialmente tolerable. Infeliz es la conciencia que está ante la elección de empequeñecerse a causa de su pertenencia a una comunidad de ignorantes o expatriarse a la soledad de un saber impopular.

En ningún individuo del mundo tardoantiguo pueden apreciarse con mayor claridad los efectos de la semicreencia típica de la época que en Constantino el Grande (ca. 280-337). Su interés por el cristianismo —da igual si contenía rasgos personales o si estaba motivado, sobre todo, estratégicamente— solo puede comprenderse desde su búsqueda de una *religio* marco apropiada para el *imperium*. Lo que le ataba a la doctrina cristiana, a él, el general obsesionado por el éxito, era la analogía —

devenida actual tras la eliminación de sus rivales en la lucha por la posición de *augustus*— entre el dominio de uno mismo y la creencia en un solo Dios[14]. Aunque no se sabe prácticamente nada concreto de la vida interior de Constantino, a pesar de las ficciones eulógicas de su biógrafo Eusebio de Cesarea (en el que Jacob Burckhardt creía reconocer «el primer historiógrafo de la Antigüedad completamente deshonesto»[15]), puede verse claramente que era «un hombre bajo influjo», algo demasiado sumiso a su posmenopáusicamente santurrona madre Helena. (La leyenda piadosa proporciona solo información imprecisa sobre la carrera de esta: desde camarera y concubina de oficiales en Constantinopla hasta santa que en sus días postreros encontró la cruz de Cristo y marcó con ello el comienzo de un mercado de reliquias floreciente durante más de un milenio; con una suntuosa estatua en San Pedro de Roma, enaltecida más de lo debido). Es evidente, asimismo, que fue por su posición a la cabeza del imperio por lo que Constantino buscaba el contacto con la *eusebeia* o *religio* cristiana, dado que su Dios manifestaba potencial para ser lanzado como Dios de éxito en el espacio imperial.

A los títulos anteriores del Cristo, sobre todo al de Salvador (*soter*), la propaganda constantiniana añadió el predicado romano *victor*, tras el que parece escucharse la palabra *invictus*; esta procedía del culto al Sol Invicto, con éxito desde la mitad de la época imperial. El *sol invictus* había sido el favorito anterior de Constantino en el bazar tardoantiguo de dioses; una moneda troquelada con su retrato en torno al año 309 muestra en el envés al emperador con la corona del sol en la cabeza y el *sphaira*-cosmos en la mano izquierda. Si Cristo estaba a la cabeza para Constantino *in puncto* invencibilidad era porque Constantino deseaba una consagración superior para su actuación como soldado. Había eliminado a sus competidores en el campo de batalla. Faltaba aún el texto religioso. Tampoco Constantino creía en el azar.

Se ha definido al Estado romano de la época imperial, con razón, como un imperio militar; pero su mantenimiento fue asegurado también desde los tiempos de Augusto con medidas político-religiosas, como el culto a los césares, en primer lugar; hoy se podría describir esto como una estrategia *soft power*. La integración religiosa ofrecía, frente al robusto poder militar-administrativo, una clara ventaja de costes. La política religiosa de Constantino se movía en la línea de esa idea de

economía y poder. Su decisión de mayores consecuencias no fue el «giro» al que dio nombre —consignado por el Edicto de Milán de 313 —, ni tampoco el gesto de hacerse bautizar en el lecho de muerte (337) por un obispo de tendencia arriana, sino que fue la declaración extendida a todo el imperio del «día del sol» (*hemera Heliou*) como fiesta oficial desde el año 321, fiesta a la que dos generaciones más tarde, probablemente por el eco todavía demasiado pagano, se le cambió el nombre en el ámbito de la religión cristiana imperial, establecida como tal después de 380, por el del «día del Señor» (*Kyriake hemera*, *dies Dominica*, *dimanche*, «domingo»). En el decreto del calendario político, uno se encuentra con la ambivalencia del fenómeno constantiniano: desde el centro de poder esa ambivalencia proporcionó al lado cristiano la satisfacción deseada desde hacía mucho tiempo. Si se quería, el sol podía relacionarse con Cristo sin reparos y, sin embargo, dejaba a los partidarios de viejos cultos (a los «pueblos», a los «paganos») la ilusión de que el título cultual «sol» se refería a Apolo, Zeus y a una serie de otras direcciones de veneración y sacrificios de procedencia irania, egipcia y helénica. La doble direccionalidad fue mantenida por una explícita elección de símbolos: cuando Constantino inauguró su nueva capital en la ciudad griega de Bizancio, se levantó en el centro del nuevo foro un pilar que soportaba una estatua con una corona solar de siete puntas, de acuerdo con la iconografía de Apolo, en cuyos rayos, según la leyenda, parece que estaban incrustados clavos de la cruz de Cristo[16]. Solo sesenta años más tarde, después de que el día del sol se hubiera rebautizado como «día del Señor», pareció que la ambivalencia se subsanaba en favor de la decisión cristiana.

La ambigüedad constantiniana pervivió en la era del cristianismo en el sentido de religión del Imperio y del Estado. Los domingos de la Modernidad los cristianos y no-cristianos gozaban del derecho de hacer lo que quisieran, sin tener que meditar si el domingo significa el séptimo día de la semana, en el que descansa el Creador en merecido sabático, o el primer día de la semana, dedicado a la resurrección del Señor. Para ellos es el día en el que desean estar tranquilos frente a señores de todo tipo; la asistencia a misa se convirtió en una opción rara. Hegel pensaba[17] que la opción con más sentido para los «domingos de la vida» era la asistencia a sus lecciones: el domingo era siempre cuando Hegel exponía. También en la inofensiva indecencia de

unas bodas campesinas holandesas del siglo XVII —como muestra la pintura de aquella época— dominaba, según Hegel, un hálito de estado de ánimo de domingo-de-la-vida: cuando en el banquete relajado uno orinaba bajo la mesa, el otro echaba mano a la falda de una sirvienta, se expandía, sin embargo, sobre la escena el espíritu del perdón; quien es capaz de festejar alegre y bonachonamente en tal medida no podía ser tan malo[18].

En tiempos del emperador, bautizado poco antes de su muerte, probablemente los cristianos representaran en el imperio apenas más que un «partido-del-5-por-ciento», por poco que la analogía parlamentaria pueda ser apropiada a las circunstancias antiguas; en el Ejército, el cristianismo ya estaba representado con mayor fuerza, y en las ciudades más grandes las comunidades se establecieron con capacidad de irradiación; en Oriente, sin embargo, la cristianización se había desarrollado más y puede que hubiera captado a un tercio de la población. En cuanto uno de los suyos conseguía ascender al rango de teólogo de la corte —ya se llamara Eusebio de Cesarea o Eusebio de Nicomedia—, podían surgir en el plazo de una o dos generaciones, de los relativamente escasos miembros, mayorías casi totalitarias. La reacción apodíctica del obispo milanés Ambrosio ante el *augustus* de Bizancio tras la masacre de Tesalónica (390) dio testimonio ya de la reivindicación de autoridad moral suprema por parte de un dignatario de la Iglesia[19]. Constantino había encargado a clérigos la educación de sus descendientes, seguramente subestimando las consecuencias. Lo que siguió era de prever psicológicamente: entre los antes perseguidos se reclutaron desde el primer tercio del siglo IV cohortes altamente motivadas de seguidores de la dirección contraria. Entre los descendientes de los augustos de Constantinopla educados cristianamente se amenazaba con castigo la mera contemplación de estatuas y templos de la época precristiana, si es que no estaban destruidos. Pero ya Eusebio alababa a Constantino mismo por sus esfuerzos en limpiar el mundo de la «enemistad contra Dios».

La decadencia del régimen precristiano de los dioses la marcó la eliminación, controvertida durante décadas, del altar de la Victoria del pórtico del edificio del Senado de Roma (ordenado provisionalmente en 357 por el emperador Constancio II, restaurado por Juliano el Apóstata en 361, desde el 384 debatido a alto nivel entre el prefecto Símaco y el

obispo Ambrosio, eliminado de nuevo por Graciano en 382 y suprimido definitivamente por Valentiniano II). Quien sabe que el *Christus-Victor* está a su lado no tiene necesidad de diosa alguna de la victoria.

A los príncipes de posteriores configuraciones imperiales no se necesitó explicarles expresamente la sinonimia entre fe y victoria. Donde hay un *Empire* no faltará una Victoria. De todos modos, a comienzos del siglo V (después de que los godos causaran la debacle de Roma del año 410), Agustín, con su gran obra *De civitate Dei*, hizo una matización a la exitosa idea imperial: aunque la *civitas* terrenal no pueda precaverse frente a derrotas, a la *civitas* de Dios tampoco con reveses se le puede parar en su camino por el tiempo. Su existencia se hace visible por la Iglesia terrenal, ya sea esta acosada, combatiente o triunfante. Ella constituye el suelo de la «comunidad de los santos», en la que declaran creer los nosantos todavía vivos. Los sitios cercanos a Dios en las primeras filas pertenecen, según la promesa, a los mártires y a los apóstoles, a quienes los primeros pasan por delante.

Entre aquellos que han merecido más ante Dios sobresale el mismo Agustín, aunque no consiguiera una corona de martirio. No solo destacó por haber proporcionado a la *civitas Dei* —a través de la colaboración de sus obstinados discípulos Lutero y Calvino, más de mil años después de su muerte— lemas para agitar la esfera de la *civitas terrena*. Su mayor triunfo se muestra en el *Paradiso* de Dante, donde Agustín goza del privilegio, solo concedido a poetas iluminados, de permanecer en la más cercana proximidad del Supremo, junto a Juan Bautista, san Benito y Francisco de Asís[20].

14

Ocaso de los dioses y sociofanía

Quien quiera aclararse sobre la situación de los asuntos religiosos hoy día —en caso de que por un instante uno se permitiera la idea de que desde un único punto de vista sea posible captar un estado general de las cosas— no podrá evitar ocuparse del clima espiritual general que se había gestado en Europa a partir de finales del siglo XVII, en aquella Europa a la que ya no se podía llamar «Occidente» después de que el Occidente emigrara al otro lado del Atlántico debido a los viajes de Colón.

Recordar el final del siglo XVII implica la tarea de concebir la secesión estadounidense, la Revolución francesa y el temprano Romanticismo alemán no solo como fenómenos temporalmente vecinos, sino también como votos en la lucha inacabable por las futuras formas políticas y culturales de la convivencia humana. Las tendencias fácticamente principales de la época —podría llamárselas, junto a la industria y a la ciencia, los futurismos que no cesan de troquelar el rostro del mundo— constituyen una sinergia de imperativos que, en la Modernidad, la época de la autoactividad ilimitada en todos los campos, significan: ¡Aprended a construir Estados sin reyes! ¡Destruid las instituciones coercitivas de la infamia eclesial![1]. ¡Reescribid vuestros libros sagrados con tinta propia!

Si Lévi-Strauss en otros tiempos propagó intranquilidad en las ciencias humanas afirmando que el funcionamiento de una «cultura» solo es posible conocerlo desde fuera, esa tesis ha perdido mientras tanto la mayor parte de su valor polémico. En el transcurso del siglo XX el estar-fuera y verse-desde-fuera se ha convertido para nosotros en el rasgo fundamental de nuestra propia situación; sobre todo, por lo que tiene que ver con la herencia del cristianismo de cuño occidental antiguo y europeo. La situación de quienes están-fuera nos incumbe también en relación con el «humanismo», que desde el siglo XV hasta

las Reformas prusianas de principios del siglo XIX desarrolló un *remake* pedagógicamente exitoso de motivos grecorromanos. Humanismo y *humanities* hace mucho que ya no tienen a su favor el espíritu de la época. Después de 1914 se puso de manifiesto lo mucho que la formación clásica de los imperios nacionales de Europa se había alejado de las condiciones técnicas, políticas y de medios de masas de la Modernidad. Todavía se leía en los institutos de enseñanza media la *Ilias* de Homero; pero Karl Marx no fue el único al que ya a mediados del siglo XIX le saltó a la vista la imposibilidad de un Aquiles o de un Héctor en la era de la artillería y de la muerte poco heroica, a causa de proyectiles lanzados desde lejos: «¿Es posible Aquiles con pólvora y plomo?».

Dicho sin rodeos, la «cultura de los nuestros» nos puso violentamente de patitas en la calle, a nosotros, *nous autres européens*. Las guerras sin fronteras en suelo europeo contenían lecciones que ahuyentaban las ilusiones humanísticas y los sentimientos de superioridad unidos a ellas. Quien quiera averiguar quiénes somos ya no debe jugar al viajero cultivado de Oriente que se tropieza con nosotros en su visita como curiosidades vivientes, como en el año 1721 demostró Montesquieu en sus *Cartas persas*. Desde los años veinte del siglo pasado los surrealistas mostraron a sus contemporáneos cómo uno se hace extraño *in situ* hasta la incomprensibilidad. A dadaístas y surrealistas siguieron golpe tras golpe generaciones de artistas extraños, autoinmigrantes y endoetnólogos, que, en nombre de las artes transgresoras, de la crítica del sistema, de la inconsciente fisura del sujeto, de la variabilidad sexual y de la situación poscolonial, nos proporcionan sin cesar nuevas pruebas de la imposibilidad de ser idénticos sin contradicción con nosotros mismos.

No debería sorprender que la confusión actual surja de una larga historia previa. La puerta a la comprensión del presente se abrió una rendija en torno a la mitad del siglo XIX, cuando se desarrollaron dos motivos cuya conexión no es fácil de esclarecer todavía. Llamémoslos la decadencia de la religión y la decadencia posrevolucionaria del contexto social; esta última la llamaremos aquí sociofanía.

Desde la Revolución francesa se hizo evidente que, tras milenio y

medio de dominación política, moral y pedagógica, el cristianismo se encontraba en esta parte de la tierra en camino de volver a convertirse en *religio* de minorías, tal como había comenzado en la Antigüedad media y tardía; la tijera entre los cristianos de los registros civiles y estadísticas y los de la praxis de la vida se fue abriendo continuamente en el transcurso del siglo XIX, para terminar abriéndose del todo espectacularmente hacia finales del XX. Francia, una vez orgullosa de ser la hija mayor de la Iglesia en suelo occidental, cuenta en 2010 con un 4 por ciento de católicos practicantes. Mientras tanto, la Iglesia ortodoxa de Grecia sigue produciendo masas estadísticas de cristianos, al poner el sello de miembros de la Iglesia sumariamente a la población del Estado. ¿Dónde, si no, excluyendo a China, habrían de ser confirmados los obispos por el Parlamento o por un negociado de censura, ideológicamente controlado? Las Iglesias estatales luteranas del norte de Europa, por el contrario, han aprendido a supervivir discretamente en largos inviernos y en bien guarnecidos sistemas de asistencia social.

Compensaciones oficiales a la creciente deseclesialización se fueron formando vacilantemente. Aquello que Robespierre bautizó como el «Culto al Ser Supremo» el 8 de junio de 1794 en el Campo de Marte ya no podía, por naturaleza, más que concretarse en una improvisación fugaz. Una «religión civil» no puede prepararse como una ópera parisina en una matiné. Por su contenido ideológico, el culto ideado por Robespierre ofrecía una nueva edición en silueta de la «teología filosófica», cuyos *revivals* modernos iban desde el spinozismo, pasando por la masonería, hasta el idealismo alemán y la «religión»-razón temprano-socialista, con un corto epílogo en el ala judía del neokantismo[2]. La procedencia del culto al ser supremo del idealismo político de la Antigüedad occidental se delató en la quema solemne de un muñeco monumental que representaba el ateísmo: Robespierre estaba dispuesto a admitir la libertad religiosa individual, pero no la irreligiosidad pública. El no-nosotros incrédulo debía desaparecer entre llamas igual que en los días de la unanimidad forzada. El *kitsch* salió de la plaza como vencedor: cuando el armazón de papel del ateísmo quedó calcinado, se hizo visible una estatua sedente, más grande que de tamaño natural, de la sabiduría en vestidura roja y con el brazo diestro levantado, adoctrinando.

Percepciones intuitivas de la debilidad de las ficciones cultuales

concebidas filosóficamente estuvieron en la base, poco años después, de la decisión de Napoleón, no libre de cinismo, de entenderse de nuevo con el Vaticano por medio de un concordato: el catolicismo había de ser confirmado como culto tradicional «de la mayoría de los franceses» (la expresión «religión estatal» se evitó en el documento de 1801); lo que no impidió que Napoleón, después de que fuera coronado *Empereur* en diciembre de 1804 en presencia de Pío VII, hiciera prisionero al papa y lo internara durante cinco años: desde junio de 1809 en la ciudad ligurina de Savona, y de 1812 a 1814 en Fontainebleau. La actitud carente de escrúpulos de Napoleón frente a la Santa Sede se enmarcaba en la tendencia de la época de transformar el cristianismo en una especie de religión sustitutiva de sí misma, pues estaba convencido de que tampoco una «sociedad» moderna podía prescindir de un puntal trascendente para la moral colectiva; punto de vista este que no resultó extraño a sociólogos conservadores del siglo XX como Talcott Parsons y su escuela. Cuando François-René de Chateaubriand —bajo la influencia de los saqueos de iglesias y de la política de descristianización de la Revolución— celebraba en su obra *Le génie du christianisme* (1802) el culto cristiano como la *matrix* de las artes de la vieja Europa, ya se había dejado conquistar por la corriente contemporánea de una apologética estetizante. Tenéis que servir a lo bello como fundamento de verdad de segundo grado. Lo bello tenía que dar cuenta del encargo de que el cristianismo «pueda fascinar el espíritu con la misma fuerza divina que los dioses de Virgilio y Homero»[3]. La bella religión pertenece desde entonces a la esfera de las artes[4]. Se ha de ocultar la verdad fea. De nuevo es Nietzsche quien proporciona la fórmula: «Contamos con el arte para no sucumbir ante la verdad»[5].

Si se busca un concepto para los efectos de esos desarrollos se impone el título de la cuarta parte de la gran composición *El anillo del nibelungo* (1848-1876) de Richard Wagner: *El ocaso de los dioses*. La concepción de la monstruosa obra, que desarrolló su sentido propio más allá de la desmoralización y de la edificación, se produjo ya en la mitad del siglo, mientras que el desarrollo compositor tuvo lugar solo entre 1869 y 1874; el estreno se celebró en 1876 en el Festspielhaus de Bayreuth. Fue el acontecimiento clave dentro de la corriente de festivalización del arte moderno; trajo consigo la entronización de la

seriedad sintética, que había de sustituir al desvaído contexto cultual cristiano.

En aquel tiempo el autor del *Anillo* podía mirar retrospectivamente a una buena parte de la época, en la que la moderna religión del arte se había distanciado como culto y como *modus vivendi* de la tradición cristiana. Que su propia obra fuera a la vez síntoma y factor de esa tendencia no debía de ser ningún secreto para Wagner mismo. Por su significado manifiesto, la expresión «ocaso de los dioses» remite a la mitología nórdica: desarrolla la idea de una catástrofe ígnea universal en la que el mundo viciado ha de irse a pique junto con sus ídolos corruptos con el fin de crear espacio para un nuevo ciclo de devenir y (decadencia.

A la vez, el discurso del «ocaso de los dioses» constituye una figura de pensamiento para la interpretación de los procesos y la desintegración de las estructuras de plausibilidad en «sociedades calientes»[6]. Trae al lenguaje la muerte ardiente de las ficciones con cuya ayuda pueblos históricos, es decir, culturas endógenamente estabilizadas, se habían instalado en el contexto universal. El ocaso marca el final del juego de los colectivos culturales que han agotado sus reservas de ingenuidad unificadora o de capacidad de simulación sociógena, hasta que se acercan al punto cero de la voluntad común de moverse y levantarse. «A todos los mundos de dioses sigue un ocaso de dioses»[7]. Donde aparecen tales ocasos se hace ostensible que también en la esfera de los ordenamientos simbólicos y de las trabazones etnógenas de estructura pueden mediar efectos entrópicos. No solo los organismos llevan en sí mismos el «potencial» de la descomposición; tampoco las organizaciones y los «sistemas sociales» pueden imaginarse sin una inclinación a la decadencia.

Llamar «secularizaciones» a tales procesos significaría claudicar ante un reflejo de simplificación, que imita la figura jurídica de la transferencia de la propiedad eclesial a manos de propietarios burgueses y de órganos estatales. Qué «objeto» es el que en esa «transferencia» (en griego: *paradosis*), o, mejor dicho, en esa «transmisión» (*transmission*), se pasa a otros sujetos, evidentemente también a algunos de naturaleza no-clerical, es algo por completo incomprensible mientras se hable simplemente de «mundanización»[8]. Modernización en el sentido pleno de la palabra designa un proceso por encima de las épocas, en el que a

los cambios generacionales se superponen cambios abruptos de los modos de pensar, de los procesos de trabajo, de las formas de vida y de los efectos semiosféricos. En algunas partes del mundo los cambios se producen dando un salto tan grande que obligan a las personas a pasar, dentro de una única generación, de una especie de Edad Media tardía a la posmodernidad.

No está suficientemente aclarado según qué procedimientos y con qué conceptos antiguas comunidades de culto y grandes grupos animados, o solo adornados, religiosamente del tipo de Estados monárquicos se transforman bajo «constituciones» en equipos económico-políticos de éxito, resistentes durante generaciones. Gusta introducir para esa alquimia el término «democratización». Es observable empíricamente el fenómeno: antes de que un gran colectivo consiga pasar a convertirse en una constitución democrática pluralista prefiere refugiarse en una ficción-nosotros nacionalistamente adornada. El «concepto» «nación» constituye, hasta nuevo aviso, una metáfora lábil, semigenealógica, de la incomprendida capacidad de pertenencia y preferencia mutua entre personas que no son familiares como extraños de primer grado, en un entorno de «extranjeros» integrados como extraños de segundo grado, y de nuevos inmigrantes como extraños de tercer grado[9].

No es casual que el siglo XIX se manifestara como la época dorada del pensamiento acerca del lenguaje; al principio bajo la presidencia de las filologías[10]. El «lenguaje» se elevó en el horizonte filosófico-religioso, social y cultural como hipertema porque era en él donde con más facilidad se podía captar el hecho de teneralgo-en-común con miembros desconocidos de la misma ficciónnosotros político-cultural. La filología vino al mundo como la hermana mayor de la sociología: son los hablantes de una lengua los que primero manifiestan qué significa seguir reglas en común. De hecho, las gramáticas escritas de lenguas nacionales fueron anteriores a las constituciones políticas explícitas. Antonio de Nebrija, el autor de la primera gramática castellana, de 1492, el año del primer viaje de Colón, hizo observar de modo clarividente que el lenguaje era «el compañero del imperio».

Lo que la época filológica había incubado con ayuda de la crítica histórica y del manejo de las fuentes salió a luz en el primer tercio del siglo XX en forma aguzada como «crítica del lenguaje». Fue iniciada por

Ferdinand de Saussure, Fritz Mauthner, Ludwig Wittgenstein y Ernst Cassirer, por nombrar solo a los pioneros más prominentes. Fue Richard Rorty quien, dos generaciones después, desde el otro lado del Atlántico, resumió los efectos del ocaso de los dioses, de los signos y de las reglas bajo la etiqueta de *linguistic turn*. Desde la perspectiva europea podría decirse que las intuiciones de Wagner alcanzaron su estadio pragmático en suelo americano[11]. Los dioses no perecen en la quema del mundo, sino que son almacenados en *containers* léxicos, conservados a bajas temperaturas y con luz tenue para ser reactivados con ocasión de la ceremonia del juramento del cargo por parte de los presidentes, juramento que hacen ante la Biblia. La entropía cultural conduce a negociaciones ecuménicas débiles. Las tendencias neguentrópicas de las humanidades prosperan en islas de expertos, muy alejadas de cualquier cosa que pudiera convertirse en popular. No es necesario hablar de la payasada identitaria de los grupos separatistas neonacionalistas en relación con filigranas de las artes de la crítica del lenguaje y de estudios comparados de las culturas.

No se haría justicia al polisignificativo siglo XIX si desde la perspectiva del siglo XXI temprano se resaltara nada más que el aspecto del «ocaso de los dioses»; da igual que con Ludwig Feuerbach se proclame por medio de traducciones regresivas de lo divino a lo humano, o que, como en el escenario de Bayreuth, se ponga ante los ojos del público como extinción de la Cámara Alta de los dioses nórdicos en el gran fuego. No fue el único ocaso de decadencia que se manifestó el de la progresiva deseclesialización y las innumerables demandas nuevas de espacio de lo religioso, que perfilaron el siglo XIX y el XX temprano, sino que con ello comenzó a decaer, a la vez, lo que los historiadores de la Revolución francesa llamaron el *Ancien Régime*. En sentido estricto, este se refería a la época que se extendió desde Enrique IV de Francia hasta Luis XVI, la época en que el jurista Jean Bodin y los cardenales gerentes Richelieu y Mazarino sugirieron a sus regios pupilos anteproyectos para el llamado Estado absolutista, llamado así porque en realidad el poder del Estado regio abarcaba en los siglos XVII y XVII solo una fracción de las atribuciones de los Estados republicanos y democráticos posteriores, por no hablar de la plétora de poder de las

dictaduras del siglo XX y de la actualidad. En sentido más amplio, designaba la era monárquica de Occidente, que —a ejemplo del macedonio Alejandro Magno— comenzó con Gaius Iulius Caesar y Octavianus Augustus y llegó a su fin con la caída del zar en 1917, así como con la abdicación del emperador de Alemania y Austria en 1918.

Al ocaso occidental del viejo orden se superpuso un ocaso inicial en el que el hiperobjeto emergente «sociedad» comenzó a eclipsar a todas las demás instituciones y asociaciones. Las convulsiones de 1789 y 1793, seguidas por la época de las guerras napoleónicas, con sus ejércitos de masas y fosas comunes, habían actuado como pruebas fehacientes de que el principio —por no decir el secreto— del poder-estar-juntos muchísimos en «comunidades» jamás había sido entendido de verdad adecuadamente desde el comienzo de la «historia» de la que tenemos noticia; la mayoría de las veces habían bastado metáforas de familia, vasallaje y municipio para circunscribir la *synousia* de millones y millones en asociaciones semejantes al Estado; a partir de las experiencias cotidianas, a dichas asociaciones se añadieron las asociaciones gremiales, las comunas de taller y las colectividades bélicas («pueblo en armas»). Era previsible que ninguna de ellas explicara suficientemente el fenómeno supercomplejo «sociedad» a la altura de bien entrado el siglo XIX. Tal no-poder-entender en relación con lo ahora llamado «lazo social» (*lien social*, *social bond*) y con sus ocultas cintas, nudos y diseños no debería considerarse, sin embargo, una prueba de la insuficiencia cognitiva de aquellas gentes. Comenzó a entenderse que eran las «relaciones sociales» como tales las que no estaban «desarrolladas» lo suficiente como para impulsar una investigación adecuadamente profunda del fundamento de su posibilidad.

No se puede preguntar por el principio y «fundamento» de la «sociedad» antes de que esta exista realmente. Las «sociedades», en el sentido más moderno de la palabra, solo surgen cuando la masa de los participantes en lo común se ha deshecho de las comunidades genéticas, genealógicas, cultuales de grupo y religiosoestatales para constituirse en conjuntos sistémicos, política, económica y mediáticamente configurados, más allá de una comunidad, reciprocidad y proximidad

patriótica. Para tales grandes cuerpos las literaturas, monedas, relaciones mercantiles nacionales y los medios de comunicación de la lengua nacional entran en el primer plano de su «auto»-experiencia. Cómo se coordinen desde subsistemas en «sistemas» (quizá solo en hiperimprovisaciones) sigue siendo, a pesar de Luhmann, un problema no aclarado realmente.

Tras las decapitaciones de Carlos I de Inglaterra (1649) y Luis XVI de Francia (1793) los contemporáneos ya no tenían a disposición explicaciones suficientemente sugestivas desde arriba, a pesar de que los autores del ala «reaccionaria» intentaran reanimar la síntesis social desde su cima, de una manera forzada, con motivos romántico-familiares y sugerencias dinásticas. Lo que se impuso fueron explicaciones desde abajo, desde fuera y por el lado, que giraban en torno a motivos inmanentes, aunque se tratara de la «mano invisible» de Adam Smith, que captó en imagen por primera vez el tema cibernético de la «autorregulación». ¿Dónde había de localizarse el principio efectivo de la convivencia en «suelo» común después de que se hubiera hecho no plausible la síntesis sugestiva y de poco coste, al menos al principio, de un monarca que lo es por la gracia de Dios? Si la «sociedad» es una dimensión que para ser «para sí» ha de aparecer ante sí misma, ¿de qué modo podría cumplirse la aparición de lo social en los órganos de su autoobservación? ¿Cómo interpretar lo que Georg Simmel llamó «la posibilidad de sociedad» y lo que Niklas Luhmann analizó, con impresionante minuciosidad, en su obra titulada *La sociedad de la sociedad*?[12].

En el ocaso de la sociedad de finales del siglo XVII y principios del XIX despiertan nuevos dioses e irradian patios de luz verbales: pueblo, nación, comercio, industria, prensa, literatura, arte, libertad, impertinencia, radicalidad. ¿Pensaría Nietzsche en tales magnitudes cuando anotó en el año 1888 su profético suspiro? «¡Y cuántos nuevos dioses son posibles todavía!». Cierto era solo que los nuevos no se comportarían olímpicamente. Para ser efectivos como dioses tenían que mantener su incógnito. Como antes las potencias personificadas y transfiguradas apoteósicamente en estrellas, entraron en escena como pulsiones parciales de una «realidad social» inabarcablemente compleja y abrumadoramente complicada.

Ya antes del 14 de julio de 1789 se había manifestado la nueva

situación en tensiones prepolíticas de nerviosismo colectivo, situación que se descargó en una cascada de acalorados acontecimientos, plenamente integrados en atmósferas de estrés generadas por medios nacionales. De repente se manifestó la insatisfacción, cercana a la violencia, de las masas inquietas —que a falta de una expresión mejor se llamaban «el pueblo»— como el primero de los «hechos sociales». Dicha situación fue el caldo de cultivo en el que pudieron cristalizar símbolos, carreras, consignas, partidos y programas políticos. Dado que «el pueblo» representa un parasujeto difuso, jamás idéntico a sí mismo, la publicación, estimulación, recolección y organización de su despecho, de su odio y de sus esperanzas se manifiesta en ligas, clubs, campos y partidos como una empresa ambivalente e inacabable. Cuando la pequeña parte activada del pueblo, que se llama «el pueblo», conmina a otras partes de la población a llevar a cabo acciones revolucionarias o las entusiasma con ellas, de manera confusa también se amenaza siempre a sí misma. ¿De dónde podrían saber los actores, antes de que comience la representación, quién desempeña el papel del verdugo y quién el del ahorcado? Desde el comienzo la «sociedad» moderna tiene la estructura psicopolítica de un autotorturador (*heautontimoroumenos*): no puede aparecer ante sí sin causarse miedo; sus miembros presienten que bajo superficies tranquilas se esconde violencia congelada, que espera el primer deshielo para deshacerse; cuando en los márgenes extremistas surge violencia, augures, tanto oficiales como autonombrados, pontifican que no puede venir de otra parte que del «centro de la sociedad»; violencia es la aparición fantasmal y el edificio afectado por ella a la vez. Además, el «todo», que pretende representarse en el espejo de sus diputados, tiene que afrontar el riesgo de que sus «representantes» solo piensen en su clientela y, en definitiva, en sí mismos[13]. Pero la «sociedad», de un modo o de otro, siempre es, como Dios, culpable de sí misma.

«Ocaso de la sociedad» significa que la revelación de lo verdadero y esencial ya no viene de arriba; no viene de administradores sacerdotales de la palabra decisiva, de panegiristas oficiales de la situación dominante, ni de príncipes y representantes clericales de Dios. Los nuevos portavoces son personas mundanas que hablan al entorno.

Comienza una era de las autoproclamaciones, de las tomas espontáneas de palabra, de los testimonios, de las proyecciones y agitaciones desde abajo, dentro y fuera. La descripción empírica de la situación y la prédica secular se acercan una a otra hasta confundirse. Quien cree saber algo, en tanto que pretende explicar negro sobre blanco cómo están las cosas «en la sociedad», qué se cuece en ella y qué espera a explosionar en sus calderas volcánicas, habla *per se* desde el púlpito de la «realidad». La realidad, ahora como remitente de máximo grado, envía a sus testigos por delante de ella, para que la den a conocer en el mundo, a ella y sus tendencias. Un nuevo *theologeion* planea desde dentro sobre la escena politizada: la prensa. El cielo al que se ha hecho hablar ha llegado a los quioscos.

Si la Antigüedad tardía, que (como la «era axial»[14] real) desde el punto de vista de los medios de comunicación no terminó hasta el siglo XIX, estuvo determinada por la violencia discursiva de las teofanías —es decir, por la ayuda para la aparición de lo divino en escenarios cultuales, en catedrales, palacios y escrituras sagradas, incluso al final, en el siglo XX, en casas blancas, cancillerías del Reich y palacios de gobierno—, desde finales del siglo XVII y principios del siglo XIX el poder, el poder pleno, la verdad real, por decirlo así, se puso al servicio de la sociofanía, servicio que se llama hasta hoy «literatura»; incluido el periodismo de ciencia, investigación y teoría política. El nuevo *alethes logos*[15] no conoce un objetivo superior que el de hacer que «la sociedad» aparezca ante «la sociedad»; y no pocas veces bajo el pseudónimo tendencioso de «humanidad», más tarde también gustosamente encubierto bajo el nombre de «sistema». Desde *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [«Las características fundamentales de la época actual»] (1806) de Johann Gottlieb Fichte y los estudios de Friedrich Engels de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), pasando por *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856) de Alexis de Tocqueville, y *Ensayo sobre el don* (1923-1924) de Marcel Mauss, *El público fantasma* (1925) de Walter Lippmann, el *Libro de los pasajes* (19281940[16]) de Walter Benjamin, *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, *La muchedumbre solitaria* (1950) de David Riesman, *Los condenados de la tierra* (1961) de Frantz Fanon, *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano* (1964) de Marshall McLuhan, *La sociedad del riesgo* (1986) de Ulrich Beck, *El fin de la historia* (1992) de

Francis Fukuyama, *Desarrollo y libertad* (1999) de Amartya Sen, *Homo Deus. Breve historia del mañana* (2015) de Yuval Noah Harari, etc., una buena parte de los «textos determinantes» de los dos siglos anteriores pertenece al tipo sociofánico. Tal propaganda adopta como algo inevitable la forma de análisis de la situación y el asesoramiento de la crisis. La autointranquilización es la primera obligación de los sociólogos. Resulta innecesario subrayar que una rama importante del género de mensajes que «la sociedad» envía a «la sociedad» ha pasado al cine realista y a las artes plásticas comprometidas.

Nada garantiza en verdad que «la sociedad» se reconozca en las descripciones enviadas a ella. Está tan profundamente agrietada por diferencias de estilos de vida, de modos de pensar, de distribución de la propiedad, de estándares de formación que nunca puede alcanzarla ningún mensaje dirigido «a todos». En esta situación parece plausible dar la espalda a las imágenes intuitivas y poner de manifiesto las estructuras sociales mediante cifras, curvas y estadísticas. La sociología métrica renuncia al conocimiento cotidiano, a la intuición, al *tacit knowledge* y a la semejanza de vida para demostrar regularidades, constelaciones y tendencias sobre su objeto híbrido y evasivo de estudio con ayuda de un lenguaje de cifras y gráficos que escapan a la observación perceptiva y participativa[17].

Publicaciones del tipo sociofánico modularon las ideas fundamentales de la Edad Moderna, ideas por las que al presente se le atribuye la cualidad de un tiempo de transición. En cuanto «la sociedad» comenzó a entender que es una «sociedad», solo pudo comprenderse como sociedad en tránsito a su próximo estado. En tanto que es en cada momento lo que cree ser, abre ya también la puerta a la «nueva sociedad». Desde el siglo XVII los intelectuales determinantes de la cultura interpretaron su tiempo como época de desarrollo y *eo ipso* como época de paso hacia formas nuevas y, en el mejor de los casos, avanzadas. Todavía en el año 1920 el luterano Friedrich Gogarten, entonces de treinta y tres años, que poco después fue compañero de lucha de Karl Barth, creyó expresar algo importantísimo anunciando la siguiente trivialidad, acreditada desde siglos: «Este es el sino de nuestra generación, que estamos entre los tiempos»[18]. Se refería con ello, sin inmutarse teológicamente, a la existencia en una brecha, sembrada de ruinas, entre una revelación gastada y otra nueva, no iniciada todavía.

Desde ese trasfondo se comprende el segundo acontecimiento del siglo XIX de importancia para la historia de las ideas: el nacimiento de la ciencia social a partir del espíritu de la sociofanía. Así como el mensaje cristiano, junto con su teología, se había basado en el supuesto improbable de que se podía explicar al ser humano *in statu corruptionis* su situación poco prometedora ante Dios —a no ser que hiciera profesión de fe en el resucitado y se empadronara con ello en lo eterno—, así también los primeros sociofánicos, sobre todo los de la corriente socialista, partieron del postulado de que era posible aclarar a un miembro de la sociedad burguesa su «verdadera posición» en las «relaciones de producción» (hoy: en las relaciones de clima, en las relaciones ecológicas, en las relaciones microbianas, en las relaciones de los medios de comunicación), a riesgo de provocar en ese receptor de ilustración social una escisión de conciencia. El individuo abordado tenía que hacerse cargo conscientemente de su alienación, o bien intentando emigrar a un contramundo, a un desierto, a un subsuelo, a una zona heterotópica, a un nuevo mundo —como en otro tiempo los ascetas, eremitas, monjes y padres peregrinos—, o bien permaneciendo en su lugar dentro del engranaje social, cultivando su melancolía, documentada teórico-sistémicamente.

Los protosociólogos de la primera generación tras los grandes días no dejaron que se notara que se encontraban en un aprieto. Entre sus portavoces —Saint-Simon, Lamennais, Cabet, Fourier, Owen, Weitling, Bauer, Hess, Engels, etc.— apenas hubo uno que llevara en secreto su inspiración paracristiana. El auténtico *père fondateur* de la sociología como ciencia de la comunidad para la comunidad, Auguste Comte (1798-1857), autor del *Cours de philosophie positive* (1826-1842), parece que sintió la culpabilidad de la sociología en relación con su objeto real con mayor claridad que el resto de los sociofánicos de aquel tiempo. Añadió a la fundación de su ciencia de lo social la de un movimiento religioso: aquella atea *religion de l'humanité*, que —bajo los lemas «orden y progreso» y «vivir para los demás» (*vivre pour autrui*)— quiso subsanar lo que el *esprit positif* había tenido que hacer con el desencanto de lo mítico-teológico y las cosmovisiones metafísicas. No se puede reprochar al autor que a causa de la fundación de la sociología olvidara la cuestión social. En su *Catecismo positivista* (1851) estableció la entrada en la edad de jubilación a los 63 años como uno de los nueve

sacramentos vinculantes desde los puntos de vista tanto religioso como racional. Para su fijación no fue necesario ningún concilio de sociólogos; sindicatos profanos conseguirán en las décadas posteriores lo que el *grand Prêtre* de la Iglesia autofundada había exigido con impotente verbosidad; su valentía frente al ridículo superaba cualquier obstáculo; su creencia en la victoria por medio de la derrota alcanzó cotas de los primeros cristianos. De las fabulaciones de Comte puede deducirse cómo son las cosas cuando el filisteísmo progresista quiere abarcarlo todo. Ellas expresan la tendencia de la época —en el espacio europeo, entonces mundialmente dominante—: el paso de la «religión» al estadio de la parodia.

15

Magnificencia: poesía de alabanza

Cuando Hölderlin, en su más grande poema, el himno *Andenken* [*Recuerdo*], compuesto en el año 1803 (la primera impresión es de 1808), formula la no fácilmente comprensible línea final: «pero lo que permanece, lo fundan los poetas», surge la sospecha de que la frase puede ser sintomática de una cultura que vive una crisis devastadora de lo permanente. ¡Qué lábil ha de haberse convertido una forma de vida cuando lo permanente ya no se deriva de la *matrix* de lo antiguo, de la que desde tiempos inmemoriales provenía todo lo que parece equipado con la fuerza para un bienvenido retorno! Y, si ya no es la naturaleza la que fija lo permanente, ¿no deberían ser los antepasados, los dioses o los héroes quienes establecieran las formas duraderas, dignas de preservar, del modo de vida de los clanes, las tribus o las etnias? ¿Por qué ese poco plausible recurso a los poetas? ¿Por qué habría que confiar las ordenaciones duraderas del mundo a miembros de un grupo de luces fatuas, miembros que ya había que mantener lejos del «Estado» platónico por su notoria falta de fiabilidad? ¿No había manifestado, tiempo antes del fundador de la Academia, el legislador ateniense Solón (640-560 a. n. e.) la advertencia «¡Mucho se equivocan los poetas!» (*polla pseudontai aoidoi*), en la que *pseudontai* también se tradujo muchas veces como «mentir»? Como un eco lejano de aquella antigua declaración de desconfianza suena el verso del Corán: «¿Los poetas? Los locos los siguen»[1].

La erosión de lo permanente había traspasado, en la era de las guerras napoleónicas, el umbral crítico a partir del cual el resbalar y caer eclipsó claramente al mantenerse y permanecer en pie. El pacto de estabilidad, llamado «Santa Alianza», de los tronos europeos de 1815 demoró los crecientes alborotos algunas décadas. En la primavera de 1848 Marx y Engels establecieron en el *Manifiesto comunista*: «Todo lo sólido se desvanece en el aire». Casi cuarenta años después hizo Nietzsche que el

loco preguntara: «¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, de lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo?»[2]. Las metáforas canónicas de movimiento del siglo XIX («evolución», «revolución», «progreso») fueron intensificadas hasta lo siniestro por verbos corrosivos como «desvanecerse en el aire» y «caer».

El siglo XIX no puede caracterizarse simplemente por las figuras del «ocaso de los dioses» (desvanecimiento del supramundo) y «ocaso de la sociedad» (sociofanía como salida de la inmanencia universal). La signatura filosófica de la época, que trasciende a todas, se manifiesta en el ocaso vespertino de las estabilidades. Si hubiera que informar, en terminología filosófica, sobre la cuestión: ¿Qué caracteriza a la Modernidad?, una respuesta podría ser que ejecuta el programa del pensar y del actuar en conceptos funcionales. En lugar de sustancias fijas, cuenta con variables configurables de muchas maneras en la práctica. Desde la perspectiva teórico-cognoscitiva quiere pasar de magnitudes esenciales a determinaciones funcionales. Desde el punto de vista ético, opta por la innovación, la diferenciación y la movilización; desde el técnico, por la optimización del grado de efectividad, por la estandarización y los efectos de escala. Invita a hacer con las cosas lo que se quiera, con la única condición de no dejarlas como se encontraron, a no ser que se las aparte como antigüedades.

Para apreciar en su excepcionalidad histórica y psicológica el primado, típico de la Modernidad, del proyecto, de la superación crítica y del *plus ultra* es provechoso recordar dos momentos de la Antigüedad occidental y de Oriente Próximo, en los que la buena factura del conjunto de lo existente fue evocada clásicamente: el Génesis bíblico (como «escrito sacerdotal» compuesto seguramente durante el siglo VI antes de nuestra medida del tiempo en la fase babilónica de exilio o poco después del retorno a Palestina) y la cosmología filosófica del escrito platónico *Timaios* [*Timeo*] (ca. 360 a. n. e. o algo antes). Ambos documentos permiten reconocer que el negativismo o futurismo crítico-progresista, activista, antiontológico de la Modernidad tiene que haber surgido de una transvaloración relativamente reciente de los antiguos valores; si bien vestigios de ello no faltaban ya en la Antigüedad tardía, sobre todo en el claroscuro de la especulación

gnóstica y hermética[3]; entre ellas, la gnosis valentiniana fue la más impresionante: de acuerdo a ella los sufrimientos de este mundo serían las consecuencias de un aborto sufrido por la baja *sophia* («sabiduría»). Cinco siglos antes, los filósofos cínicos callejeros de Atenas habían causado sensación al elegir como su divisa la «reacuñación de las monedas» (una imagen para el cambio de las costumbres en dirección a la simplicidad natural [*physei*])[4].

El relato bíblico de la creación se condensa en un acto absoluto de afirmación. Se ha recitado innumerables veces sin que fuera lícito plantearse la sospecha de que la creación lleva adherida una sombra de necesidad de reparación, por no hablar ya de mejora. Cuando, al final del sexto día de la creación, Dios miró su obra y vio «que era muy buena» (*valde bonum*) (Génesis 1, 31), concedió a su trabajo el aplauso debido. No fue el autoaplauso de un virtuoso que tras el júbilo del público se retira al guardarropa para conciliar su actuación sobrehumana con su personalidad conectada a la tierra. El *valde bonum* elohístico tras la obra cumplida se asemeja más al discurso de agradecimiento del constructor en la fiesta de cubrimiento de aguas del edificio.

En la redacción israelita, la creación no tenía la cualidad de una *performance* o de un espectáculo (a no ser en el sentido de que el mito babilónico del surgimiento del mundo en la lucha de Marduk con el dragón primordial Tiamat tenía que ser superado para manifestar las competencias cósmicas superiores del Dios judío). Al *valde bonum* de la tarde-noche del sexto día le corresponde el valor de un predicado absoluto. No se le atribuye el valor tras una reflexión externa, sino que le es inherente objetivamente. Si el cielo y la tierra fueron separados del caos inicial para distinguirse en bella disonancia; si los mares están llenos de innumerables seres vivos, y los continentes son habitados en profusión de formas y coloridos por reptiles, cuadrúpedos, pájaros y plantas con frutos, entonces la mirada-resumen de la tarde-noche del sexto día se dirige a la calidad del todo que se ha conseguido. En cuanto hacia el final del día la silueta de la primera pareja de seres humanos se introduce en el *tableau*, el *opus* puede considerarse terminado, no solo en el sentido de concluido, sino también en el de totalmente conseguido.

El *valde bonum* con el que se cierra la parte activa del Génesis invita

a las criaturas dotadas de espíritu a aprobar ese juicio sobre lo existente. Mientras que el muy-bien expuesto abiertamente en referencia a la creación significa para su autor una suave tautología que valió la pena articular, la criatura de barro y aliento no puede reaccionar sino con perplejidad ante su situación en medio de la obra de arte total. Al principio no es capaz de percibirse a sí misma como parte de ese cuadro. Vive en él todavía en inmersión paradisiaca. Lo que su mirada en derredor capta como lo abierto despierta el presentimiento de que ha de tratarse de algo grande, indecible. Lo que se muestra proclama abundancia, superabundancia, superpoder. Que a Adán se le permita dar nombre a las cosas que le rodean es un privilegio que se deriva de su semejanza con el creador. Su vocabulario seguramente fue escaso al principio, bastó en ese momento para los árboles, hierbas y animales del entorno más próximo; no se ha transmitido con qué expresiones se dirigió a Eva. Pero algo fue decisivo: que lo abierto en derredor se extendía hasta más allá del horizonte. Si estuviera cercado con un muro, se trataría de un jardín. Sin muros, es el mundo como lo abierto por antonomasia. Rodeada de un panorama de manifestaciones de majestad emerge en la criatura la silueta de un poder mayor, del cual nada puede imaginarse. En discursos sobre él se forma la *matrix* de los enaltecimientos. De él proceden los himnos, los cantos triunfales, las apoteosis, las veneraciones, que en civilizaciones dadas a la exaltación encabezan el registro de los discursos laudatorios[5].

Mientras que el Génesis bíblico presenta una creación basada en continuas palabras de poder, monótonas, configuradas en paralelo —arquetípicamente: «hágase la luz, y la luz se hizo», «llénese la tierra de animales de todo tipo»—, y con ello en logolatría expeditiva, cuyo contenido es la producción inmediata de formas mediante órdenes —excluida la creación del ser humano, que se transfiere a la especialidad artesanal, sobre todo a la de la alta cerámica, análoga a la de los jarrones y estatuas—, el mito platónico de la creación del *kosmos* (en griego: «brillo, honor, adorno, orden») lleva a un terreno formal, matemático, constructivista. Puede dudarse de que el filósofo-físico Platón pensara completamente en serio su relato del constructor del mundo (*demiurgos*) y sus procedimientos. No pocas cosas hablan en contra,

entre otras, la circunstancia de que era extraño desde siempre a la lógica griega de la pregunta interesarse por un primer artífice; se buscaban apasionadamente las materias primas, los «elementos», las mínimas partículas indivisibles y las formas de su composición, no un hacedor primario o un constructor. La tendencia de las representaciones helénicas sobre la procedencia del mundo se inclinaba a suponerle eternidad; también Aristóteles —*nonostante Platone*— tomó partido por ella.

Un mundo eternamente existente significa en todos sus componentes una textura venerable en grado máximo: dentro, todo ser podría imaginarse con el título de nobleza «desde siempre». Con esa idea, la de deducir la nobleza de lo eternamente permanente, rivaliza la propuesta de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, según la cual solo el retornado fundador paleopersa del dualismo podía ser quien devolviera a las cosas el verdadero *titre de noblesse* que demandan desde que ruedan los dados del azar: «Por casualidad: esa es la nobleza más antigua del mundo, yo se la devolví a todas las cosas, las liberé del dominio de los fines»[6].

La decisión platónica de rechazar la tesis tradicional y cómoda de la eternidad del cosmos e introducir un constructor del mundo desconocido hasta entonces se mantuvo errática durante mucho tiempo. El filósofo quiso interpretar la creación como un acto de una inteligencia divina, para apoyar la tesis de que las proporciones bien constituidas del cosmos no podían haber surgido ni desde tiempos inmemoriales ni por casualidad; más bien presuponen las decisiones bien meditadas de un superartesano matemáticamente competente y ontológicamente capacitado. Con el *Timeo* de Platón comienza la explícita infiltración del hecho técnico en el ser.

Las especulaciones de Platón habrían de mostrar la riqueza de sus consecuencias solo después de la ampliación hacia Oriente del helenizado Imperio romano: el mito del demiurgo del *Timeo* se mostró capaz de conectar con los enunciados judíos y cristianos sobre el mundo como creación; en el signo del ser-construido pudieron fusionarse el orden del Génesis bíblico y el cosmos conceptual de la filosofía ateniense de la naturaleza. Por supuesto, el discurso del demiurgo fue también fácil de reconvertir a las ficciones crítico-cósmicas de la gnosis valentiniana y ofita de los siglos II y III: en ellas se consideraba demostrado que el dios creador tenía que haber sido un

espíritu inferior que había abandonado a los seres humanos a la oscuridad de su creación mal conseguida; mientras tanto el dios redentor habría enviado a su mensajero para señalar el camino de regreso a la luz a los aquí errantes[7].

Por lo que respecta a las consideraciones cosmogónicas del *Timeo*, su desarrollo tiene poco en común con el del Génesis bíblico. El punto de encuentro de ambos escritos está en que no consiguen el predicado «perfección» por adscripción externa, sino que lo extraen de la factura del producto. Ni en un caso ni en otro podría existir este producto si no fuera, en ambos, lo mejor posible. Mientras que el Dios del Génesis estatuye su *valde bonum* al final del proceso, el constructor del mundo del *Timeo* no se pondría a trabajar sin haber aclarado antes sus premisas supremacistas. Mejor no crear un cosmos si no es el más eminente. El juicio final sobre él ya está determinado en él desde el principio. Es verdad que el demiurgo (literalmente: el que trabaja para el pueblo) no es idéntico al *agathon* absoluto, pero es su ejecutivo, y en esa función tiene que trasladar a su obra las cualidades de lo mejor, en la medida en que sea posible en el paso a lo material. De ahí que corresponda al cosmos *per se* una forma de apariencia autoelogiosa: dado que Dios es bueno, el cosmos tiene que ser redondo; esto vale para el cuerpo del mundo igual que para el alma del mundo, que traspasa el cuerpo del mundo y que lo envuelve como si se tratara de una atmósfera. La doble redondez —la redondez del cuerpo del mundo en la del alma del mundo— constituye el lugar en el que se pueden establecer hogareñamente seres inteligentes; de ahí la analogía de *oikos* y *kosmos*. El supremacismo morfológico actúa vinculando hasta en los detalles. Todas las demás clasificaciones se orientan a los principios teogeométricos determinados *a priori*. Así se garantiza que todo lo que existe es bueno, y no solo en el sentido de bien hecho, sino de participante por principio en la mejor bondad posible, de la que solo puede seguirse siempre más bondad.

Las dos historias de la creación, la primera inspirada en el antiguo Oriente y la segunda de cuño occidental, muestran una característica común: sitúan la alabanza de lo creado en el modo de ser del resultado —perfecto es el mundo en la tarde-noche del sexto día «de trabajo»—, o en los principios de una construcción insuperable antes de toda ejecución. No podría surgir nada mejor. En ambos casos la descripción

objetiva equivale a la mayor alabanza. En el Génesis se percibe en escuetos enunciados el júbilo dinámico por el hecho de que hay un poder que consiguió hacer eso. En el *Timeo* se nota un entusiasmo matemático debido a que existe una inteligencia capaz de encontrar las disposiciones soberanas que se detectan en los meridianos de lo existente. Las dos líneas de júbilo se cruzan más tarde una única vez, en la obra de un pensador en el cambio del siglo XVII al XVII: Leibniz.

Se suceden siglos en los que se desarrolla un paralelismo de celebraciones jubilosas, por una parte, de Dios y dioses, por otra, y de reyes y líderes carismáticos. Que aparecieran efectos-espejo estaba en la propia cualidad de las cosas. En el himno a Zeus del estoico Cleantes (ca. 330-230 a. n. e.) se celebraba al padre de los dioses como príncipe que penetra soberanamente todo lo que de algún modo tiene disposición a la obediencia; en primer lugar, a los seres humanos dotados de razón. Por contra, al macedonio Alejandro Magno se le rodeó, ya en vida, con el nimbo de un dios e hijo de Dios: los sacerdotes del oráculo del desierto egipcio occidental de Siwa adivinaron su esencia al saludarle en su visita el año 331 a. n. e. con el tratamiento de «Hijo de Amun (Zeus)». Artistas plásticos, narradores y panegiristas transferían los atributos de Zeus a los conquistadores. Como lanzador de rayos, Alejandro disponía, como su padre, del privilegio de mantener en el puño, como un arma de rayos, la fuerza natural concentrada en un haz. La idea de que un hijo de Dios tenga madre fue algo que pasaron por alto los autores antiguos como una condición marginal cuasi irrelevante. Pero no se silenció del todo; también ella tuvo su gran momento. Olimpia, la princesa molosa, una de las mujeres de Filipo II de Macedonia, parece —eso dicen las novelas griegas sobre Alejandro— que se entregó al dios cuando él le sugirió que si lo hiciera ella daría a luz un hijo divino[8]. Por lo demás, nada se oye ya de la parte materna. Habría que esperar hasta María para conocer más detalles sobre una madre de Dios.

La historia del discurso enaltecedor puede contarse como una historia de intercambio mutuo entre alabanza del rey y alabanza de Dios. Fueron, en primera lugar, los grandes reyes, los césares, los príncipes, quienes con ayuda de sus panegiristas contratados

mantuvieron en movimiento la rueda impulsora de los discursos enaltecedores. Puede llamarse a la simultaneidad de monoteísmo y monarquía una «constelación» histórica: un sistema de dos soles, en el que los discursos sobre Dios y los discursos sobre el rey se caldean mutuamente. Los hombres a la cabeza de la pirámide «social» —y las pocas mujeres que llegaron a ella— respondían a los apremios de su posición, remitiendo a una soberanía de orden superior, de la que extraían su legitimidad. Que existe lo divino es algo que había que suponer como premisa para la convivencia de muchos en asociaciones de coexistencia «política», no-familiar. Que existe lo regio se hizo plausible porque la providencia divina colocó en esa posición justamente a ciertas personas, y no a otras. Se necesita a Dios también para alejar el azar de la cúspide del Estado.

Lo regio y lo divino actúan como covariables. Lo divino desempeña el papel de la envoltura que abarca lo regio[9]. Las monarquías, interpretadas técnicamente, están construidas como termos: la envoltura refleja radiaciones de calor (radiaciones de poder), que impiden durante mucho tiempo el enfriamiento. Por eso hay que entender las monarquías bien establecidas como sistemas de demora de la entropía. Mientras los reinos persistieron en su *continuum* de autoalabanza, su brillo repercutía en su permanencia. Para crear motivos de autoalabanza tuvieron que ser militar, económica y estético-teatralmente exitosos, o al menos no evidentemente no-exitosos. Todavía las guerras de conquista de Luis XIV de Francia eran flujos del sistema teorregio de grandiosidad del Estado europeo en el umbral hacia la Modernidad.

En este contexto se incluyen las aportaciones retóricas de los oradores, que, por profesión, colocan en hombros de los poderosos los mantos del encomio. Constituye una de las particularidades de la civilización cristiano-occidental que, en ella, de un modo distinto a como sucedía en Bizancio —por no hablar ya de los besadores de botas de las casas señoriales orientales—, los donadores de mantos y los receptores de mantos —los legitimadores y los legitimados— pocas veces estaban en el mismo lado, a pesar de los intentos de los receptores de mantos por recoger estos mismos.

De la inevitable escisión entre la autoalabanza y la alabanza ajena se

sigue el desarrollo europático del «espíritu crítico». Lo que hoy significa «crítica» surge no solo por la distancia estructural de los *clercs* respecto a los príncipes, y de los monjes respecto al mundo, sino también por el desplazamiento de la alabanza a grupos e individuos no-monárquicos. La antigua división del trabajo entre la alabanza a Dios y la alabanza al rey se relajó cuando los expertos en la alabanza a Dios descubrieron nuevos grupos destinatarios: ya no encontraron solo lo divino en los sectores de las instituciones eclesiales y su fundamento en las Sagradas Escrituras, ni tampoco solo en los reyes como vicarios políticos del cielo, sino que se toparon con ello también en las artes, en el saber en general y en una filosofía que fue perdiendo cada vez más la inclinación a servir de ancila de la teología[10].

De lo anterior se siguió, desde el siglo XIV, una fragmentación de la alabanza al rey. Los expertos comenzaron a preguntar si no había más cabezas dignas de coronación que las que se alzaban sobre tronos oficiales. En cuanto esa sospecha proliferó, surgió la demanda de coronaciones no-políticas. Cuando Francesco Petrarca, tras complicadas negociaciones preliminares con el rey de Nápoles (que al final no estuvo presente en la ceremonia) y magnates romanos, sobre todo de la casa de Colonna, vivió en abril de 1341 en el Capitolio romano su coronación como poeta, el afán de eminencia paramonárquica en un hombre de letras se convirtió en un *fait accompli* público: con el desconcierto de ser la-primera-vez le pusieron una corona de laurel délfico y le colocaron un manto de rey. En su primer momento de entusiasmo, Petrarca pensó que incluso las viejas piedras del Capitolio habían participado, gozosas, en el acto solemne (la poesía moderna tampoco podía prescindir del animismo). El discurso de gala en alabanza suya le hizo sonrojar, aunque confiesa no haberlo escuchado a disgusto. Más tarde anotó que su existencia se había envenenado desde entonces debido a la jauría de los celosos.

Con razón se ha considerado a Petrarca como el primer intelectual de Europa[11]. El título de intelectual no corresponde plenamente a su figura: él fue a la vez uno de los primeros en los que se puso de manifiesto el desplazamiento de la idea de rey del ámbito político al artístico-poético; en esto desempeñó un papel mediador la recuperación de la idea romana de *genius*[12]. El juego del *genius* no pareció mal a los grandes señores desde comienzos de la Edad Moderna: «¿Cómo habla

un espíritu a otro espíritu?» era una pregunta que a los entendidos les gustaba plantearle al supramundo y en la que se asumía la correlación del Espíritu Santo con el genio. Durante cuatrocientos años los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico —como también los rectores de las universidades—, apoyados en la escena romana, ejercieron su privilegio de colocarles la corona de laurel a contemporáneos versificadores.

El ritual de la coronación del poeta por parte de príncipes o universidades desapareció a partir del siglo XVII. En la época de Goethe ya se considera ridículo. El desvanecimiento del culto del laurel se sigue del cambio de las condiciones de alabanza. La alabanza válida solo puede proceder ahora del público y de su élite críticamente formada. Tras Goethe y Beethoven, ningún genio se hubiera sentido elogiado por la deferencia de un monarca, a no ser que se tratara de Napoleón; pero también su apoyo, como el que dio a Goethe en el Congreso de Príncipes de Erfurt de 1808, quedaba en algo episódico.

Lo que más tarde se llamaría democracia comenzó también con la ampliación de la zona de enaltecimiento. Thomas Mann llamó a esa zona ampliada, por una vez sin ironía, la «nobleza del espíritu». Que la «democracia», una vez suficientemente establecida como para aparecer como trivialidad, causaría un día la popularización del menosprecio a lo superior y elitista no era fácil de prever al comienzo del proceso. Parecía que el siglo XX quería poner fin a las monarquías secundarias —de los genios, de los jefes, de los directores, de los líderes— que habían sobrevivido a las monarquías primeras; pero *de facto* les ofreció ámbitos de actuación más amplios que nunca.

El maestro orador romano Fabio Quintiliano (ca. 35-ca. 100) en su manual de oratoria había definido la *laudatio* como una forma del discurso artístico. Su *proprium* consistiría en elevar y embellecer el objeto del discurso: parte de la condición civilizada es abordar un objeto con arte verbal amplificativo. Quien ha aprendido a hablar tiene que haber aprendido también a hablar bien: *amplificare et ornare*, así lo exige el oficio[13]. En tiempos de Quintiliano el negocio del pragmatismo retórico se había desarrollado tanto que el ampliar y adornar cosas, ciudades y personas podía considerarse como una tarea artesanal, a la

que había que hacer frente con amplia independencia de las cualidades del objeto. Desde la temprana época imperial se había desarrollado —conectando con las tradiciones republicanas[14]— un mercado de alabanzas en el que, a debida distancia de Augusto, altos cargos, senadores, oficiales, ricos benefactores y sabios presentaban su demanda. Mientras menos podían sobresalir esas personas en el campo político —en eso el monopolio imperial era intocable—, más querían aprovecharse en los ámbitos libres de la «cultura» de ensalzamientos retóricamente accesibles. En este caso aparece la «cultura» como esfera de glorificación secundaria y terciaria. Su fuente es la *analogia augusti*. Como sucede arriba con el César, así también aquí abajo, en la ciudad. En analogía ampliada, las subculturas cristianas dispersas desarrollaron los nuevos géneros de historias de mártires y santos. Alababan a un Dios que aseguraba a sus testigos la subida al cielo seguros de su salvación; a la vez elevaban a sus testigos hasta alturas tan grandes que el peligro de acercarse a ellos no se hizo demasiado grande para los «mortales normales».

Hasta bien entrado el siglo V, Roma siguió siendo el Silicon Valley de los oradores; con ayuda de combinaciones de programas ciceronianos, quintilianos, platónicos y estoicos probaron numerosas simulaciones verbosas de soberanía existencial; conectando con la divisa sofista, emitida ya desde el siglo V antes de nuestra era, de que el ser humano es un ser que nunca puede hundirse en un mudo desvalimiento (en griego: *amechania*, «ausencia de trucos y recursos»)[15].

En el clima de ese categórico tener-respuesta-para-todo, se formó como orador el individuo más dotado de su siglo, el norteafricano Aurelius Augustinus. Utilizó esa formación para alabar tanto la luminosidad de lo supremo y la oscuridad de su predestinación que dejó al individuo sin la certeza de haber conseguido entrar en el círculo de los salvados. No puede negarse honradez intelectual al obispo de Hipona. Parece que Agustín, a la edad de 75 años, murió durante el asedio de su ciudad por tropas vándalas en medio de una mortificante inseguridad respecto a su salvación. En él ya la «voluntad de creer» se había adelantado al mero poder creer. La huella de la conciencia infeliz no se pudo eliminar tampoco en el doctor de la Iglesia. Infeliz es una conciencia en la que la fe ingenua, no acostumbrada a dudas profundas,

ya no es capaz de asumir la reflexión que florece entre dudas y su peligroso exceso.

La subjetividad delicuescente puede ser ayudada de vez en cuando por sencillas fórmulas públicas como la siguiente: «Dios grande, te alabamos, / y ensalzamos tus poderes. / Ante ti se inclina la tierra, / y admira tus obras». Esta coral católica, compuesta por Ignaz Franz en 1771, recogida en libros de canto protestantes y, gracias a la emigración alemana, cantada en todo el mundo (*Holy God, we praise thy name*), diluye las dudas y vacilaciones, mientras dura el canto común, en una penetrante afirmación melódica.

Esta canción de alabanza suena como un eco de las líneas con las que comienza el libro más encantador de la literatura universal, una obra casi sin autor, de fuentes indias, persas, griegas, egipcias y árabes; como un eco de la invocación a Alá al inicio de *Las mil y una noches*:

> Alabado sea Dios, el buen rey, el creador de todas las criaturas y de todos los seres humanos, que ha desplegado el cielo sin columnas y ha extendido la tierra como lugar de acampada, el que ha hecho los montes como postes y dejó que fluyera el agua de roca sin vida [...]. Le alabo, a él, el Sublime, por la correcta dirección que nos ha demostrado, y le doy gracias por sus buenas obras, que no pueden contarse en números[16].

16

Poesía de la paciencia

Dos mil años antes de que Platón expresara el axioma que sus intérpretes tradujeron en la Edad Media latina como *omne ens est bonum*, «todo ser es bueno», poetas de la antigua tierra cultivada entre el Éufrates y el Tigris hicieron los primeros intentos de esclarecer la presencia de lo no-bueno en medio de lo dado. Sus poemas, sacados a la luz por arqueólogos británicos, alemanes y franceses, entre otros, de los escombros de ciudades olvidadas, documentan que el pensamiento mesopotámico había descubierto nada menos que el problema de la «teodicea», que en su forma madura pregunta por el origen del mal: *unde malum*? En los comienzos, se planteaba como afán de entender cómo debía comportarse el ser humano, consciente de no haber cometido falta alguna, en caso de que le sobreviniera la desgracia.

En la segunda mitad del segundo milenio antes de nuestra era se había formado en Babilonia y otras ciudades del país de los dos ríos un *milieu* de sacerdotes, escritores y sabios que podrían definirse como creadores profesionales de himnos y expertos en rituales. Formaba parte de sus tareas rememorar de algún modo la relación entre los seres humanos y la esfera de los dioses en versos para uso privado y público. Se desconoce en qué contextos se recitaban tales poemas; en algunos cantos se hace referencia a la calle principal de Babilonia, en la que, por lo que se sabe, se formaban procesiones funerarias. Aquí puede que tuviera un verso como el siguiente su *sedes in vita*: «Que cualquiera que lo vea [al muerto] en la calle, alabe Tu Divinidad, que digan: solo el Señor [...] solo Marduk [...] puede hacer que el muerto vuelva a vivir»[1].

Entre las figuras literarias en tono elevado, sobresale una obra de la época de la dinastía casita (1475-1150 a. n. e.), que ha sido titulada con las palabras con las que comienza (*Ludlul B¯el N¯emequi*: «Alabaré al Señor de la Sabiduría»). Según la opinión preponderante entre los asirólogos, habría que datarlo ca. 1300 a. n. e. y se habría compuesto

como obra de encargo de un funcionario cercano a la corte llamado Šubši-mašrâ-Šakkan, que mediante un poema fundacional así quería erigir un monumento a su religiosidad. El poema alcanzó en el curso de los siglos un estatus canónico; su presencia en las bibliotecas de tablas de arcilla de varias ciudades mesopotámicas demuestra la sucesión de sus copias durante un periodo de tiempo de no menos de setecientos años. Ya en esa época la «teología» —aquí, la mardukología— es un asunto de ejercicio escritural. Quien entonces recorría las escuelas de escritura babilónicas tenía que incorporar hasta la automatización numerosas oraciones a Marduk, las venerables listas antiguas de dioses y extractos de las seiscientas líneas del *Ludlul*, así como de las mil del *En¯uma Elish* («Cuando el cielo todavía no tenía nombre»).

Si el «papel» egipcio era sufrido, las tablas de arcilla acadias y babilonias no lo eran menos. El sí-mismo del creyente adoptaba inevitablemente la forma de las tablas de arcilla. Así como los amanuenses con sus plumas de caña hacían que hablara la arcilla blanda, así rotulaba Marduk con sus signos de destino y poder, sufrimiento y bendición la existencia humana en su totalidad: de «alma» en sentido posterior, metafísicamente precisado, quizá no habría que hablar aquí todavía. Que el «Señor» de Israel entregara a Moisés en el Sinaí la revelación en dos «tablas», escritas por el dedo de Dios, señala, por una parte, la apropiación imaginativa de formatos babilonios por parte de narradores judíos; por otra, una antedatación de la deportación a Babilonia de la élite judía desde el siglo VI antes de Cristo a la época del Antiguo Egipto, que en opinión de los historiadores nunca pudo darse en la forma expuesta. No faltan apropiaciones cristianas del motivo de la tabla. Se cree que el escrito didáctico, llamado *Scala Paradisi*, de Juan Clímaco sobre la disciplina monacal se llamaba al comienzo *plakoi pneumatikoi*, «tablas espirituales».

Que con ello la historia de las transcripciones no había acabado es algo que muestra el punto dogmático central del capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado «De tablas viejas y nuevas» de Nietzsche. El autor es consciente de que Pablo, el único rival al que se equipara en su pretensión de repercusión epocal, tiene ante los ojos un Dios que escribe cartas y tablas: todo individuo viviente, dice Pablo, es una carta de Dios «escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas [*en plaxin*] de piedra, sino en tablas de carne del corazón»[2]. De lo

anterior se sigue que el corazón cristiano no puede imaginarse sin el formateo babilónico, aunque los instrumentos de escritura, las tintas y las vocales hayan cambiado[3].

El punto de partida de los antiguos ejercicios babilónicos en el trato con lo invisible se muestra en el hecho de que los dioses, también Marduk, en principio, solo fueron abordados como garantes de éxito; en terminología moderna, diríamos: como «interlocutores sociales» superiores. Max Weber los llamó, con razón, «dioses funcionales»; sus competencias eran estrictamente regionales, clánicas o étnicas, concentradas en una ciudad, una metrópolis de templos o una dinastía. Se comportaban con sus adoradores como señores protectores de su calidad de vida: «Mi padre es Marduk, el gran Señor, / que vela por mí. Quiera ordenar mi provecho. / Quiera extender los dedos de la justicia sobre mí, / que mis descendientes sean iluminados, / quiera que mi progenie fructifique. / Quieran bondad, riqueza y salud visitarme»[4].

A tales invocaciones todavía no va unida la idea de que Marduk sea el soberano absoluto. Para sus creyentes es un dios de su elección, eminente, pero no singular; a este respecto se asemeja al Yavé de Israel, que también era un dios entre otros, pero que mediante la alianza con «su pueblo» forzó su singularidad, y mediante la prohibición de ser representado, su incomparabilidad.

Es evidente que los babilonios no consiguieron crear una relación tan estrecha y tan reincorporada durante generaciones con su dios principal. Por la glorificación de Marduk había que decidirse al principio *pro domo*, como por un *security provider* del cielo. Solo en dinastías posteriores parece que el culto a Marduk se adoptó como religión oficial de un reino babilonio; antes, los gobernantes casitas de la ciudad sumeria de Nippur habían adorado como dios principal a Enlil. A partir de ese cambio de dirección del culto, el rey de Babilonia va a recibir los destinos del reino de manos del señor trascendente. En el propio mito de la creación del reino, Marduk lleva, junto con otros cincuenta nombres, los títulos de «política social» principal, «vengador»[5] y «proveedor».

Nabucodonosor I (que reinó desde 1125 hasta 1104 a. n. e.) parece ser el primero que se dirigió a Marduk como «rey de los dioses»[6]. Él fue también supuestamente quien adoptó la política bipolar de poder de Marduk en su programa de gobierno frente al séquito de los cabezas negras —es decir: de los seres humanos—, como se deduce del *Ludlul B¯el N¯emequi*: a esa política pertenece el poder de hacer sufrir inexplicablemente a un súbdito cualquiera para luego liberarlo de la misma forma inexplicable de ese sufrimiento. En los comentarios de los antiguotestamentarios al libro de Job se ha impuesto para este esquema la expresión «sufrimientos de prueba». Puede considerársela pedante o de profundo sentido; en cualquier caso, lo importante es que remite a procesos de irracionalidad insoluble.

El cambio hacia Marduk señala una cesura significativa desde el punto de vista de la historia de la religión. Bajo su nombre aparece una dirección divina a la que se puede preguntar *expressis verbis* por qué en el ámbito de su dominio bendición y castigo van tan unidos (en el sentido del porqué moral, no causal). El poema mesopotámico *Ludlul* expresa, en contestación a esto, una idea con la que están familiarizados los judíos y cristianos a causa del poema de Job del Tanaj. También Job fracasa ante preguntas que horadan su existencia: ¿cómo es que el justo tiene que soportar un exceso de sufrimiento mientras el malvado goza sin molestia alguna de días felices? ¿Qué ventaja tienen los impíos frente a los piadosos para que aquellos se lo pasen tranquilamente bien, de día ante mesas bien abastecidas, de noche entre rodillas de concubinas, mientras que los fieles están demasiado cansados para levantar siquiera la cabeza? Algunos autores judíos, que no pudieron sobreponerse a la falta de respuesta, se inclinaron, como ciertos filósofos del helenismo, al escepticismo y la indiferencia: «todo es vanidad», dice el autor desconocido del libro Qohéleth, a quien Lutero llamó el predicador Salomón, alias Eclesiastés. Quien bajo tales premisas cree todavía en Dios ve en él una máscara rígida de incomprensibilidad cósmica.

Ya Šubši-mašrâ-Šakkan, el justo sufriente de la era babilónica, no tenía conciencia de culpa alguna por mucho que se examinara *bona fide* a sí mismo. Por mucho que indagara en su interior no podía dar razón a las sugerencias de sus amigos de que debía de haber pecado sin saberlo. No daba crédito alguno a la idea rebelde de que podría ser que actuara

en Dios un elemento de injusticia. Dado que le atormentaba la incapacidad de entender, sufría sobre todo por el padecimiento como tal, dado que de acuerdo con su juicio no podía ser causado por su cambio de vida. Solo era evidente para él que en este mundo no puede haber un sufrimiento sin un alto emisario. Lo que le sucede es, sin duda, un castigo enviado por Marduk o una prueba semejante a una penitencia (el moderno Dios «Azar» no era conocido todavía en el Antiguo Reino de los propósitos, que son establecidos desde arriba desde siempre). Por qué motivo Marduk se volvió contra él tan violentamente seguirá siendo un enigma para Šubši-mašrâ-Šakkan hasta el final.

El diálogo con los amigos sobre el motivo de sus penas no lleva a conclusión alguna. Sufriendo, cuestionándose, debilitado e incapaz de entender, llega hasta el fondo del valle del aguante. Se hunde hasta el fondo de la miseria; se mueve de rodillas cuando la marcha erguida le resulta demasiado difícil; se arrastra en la paja, entre los excrementos de las ovejas; pasa los días sobre el montón de cenizas, y las noches en los establos. Vaga de una parte a otra y lo que encuentra en todas ellas es solo su incapacidad para rebelarse. Debilitamiento y entrega se hacen uno. El vigoroso arrodillamiento de los heroicos tenores dramáticos de la fe posteriores —como el que exhibieron los conquistadores ibéricos de Sudamérica— no tiene modelo alguno en el justo sufriente de Babilonia. Él soporta lo que le sucede y aguanta con el resto de su existencia agotada lo que la degradación progresiva ha hecho de él. Aunque él mismo nada sepa de pecados cometidos, puede que se le haya pasado alguno, y, agachando la cabeza, con ojos abiertos interrogantes, tiene que asumir sus consecuencias. ¿Quién es capaz de reconocerse a sí mismo hasta en el detalle más mínimo?

Entonces pasa página: el dios encuentra que la prueba es suficiente. Vuelve a colocar al fiel servidor Šubši-mašrâ-Šakkan en sus funciones anteriores y le concede de nuevo una vida que nada en la abundancia. Ya el pensamiento babilónico desarrolló la sospecha de que la fe habita el vacío que queda entre la resignación final y la disposición para lo imposible.

Los paralelismos con el libro de Job del Tanaj son demasiado claros para que este último pudiera tratarse de un casual planteamiento posterior de tema parecido. El relato de Job testimonia la receptividad

espiritual de la comuna judía durante el exilio babilónico ante la cultura de sus «anfitriones». Puede dudarse de la leyenda según la cual los exiliados en las riberas de Babilonia se hubieran ocupado, sobre todo, del duelo por la Sion perdida; si fuera así, después de que el rey persa Ciro les concediera el permiso de retorno en el año 539 a. n. e. no se habrían quedado en Babilonia más de la mitad de los deportados. Pronto aparecieron allí nombres judíos en las listas de las gentes con éxito; se conocen los nombres de las firmas de bancos israelitas en Babilonia que prosperaron durante el exilio y más tarde. Pero tiene sentido que entre los decididamente nostálgicos de Jerusalén se expresara un recuerdo agresivo de tiempos mejores. El libro de los salmos ilustra el efecto conjunto de añoranza de la patria, de alabanza a Dios y de deseos de venganza. En la época de la redacción de los salmos (después del exilio) pudo perfilarse también una primera versión del libro de Job. De otro modo que en los versos de venganza, en los que el lenguaje de odio de los ofendidos se dispara sin censura pidiendo al Señor de Israel el mal para sus enemigos[7], la pesadumbre de Job se dirige autoagresivamente contra su propio y fatal tener-que-ser-en-el-mundo. La última redacción del libro, en la que participaron autores de generaciones posteriores, cae en el comienzo de la era helenística (como hacen suponer alusiones a motivos cínicos, escépticos y del estoicismo temprano).

En la primera tabla del *Ludlul* se formula el primado de Marduk con expresiones que se asemejan a una *theory of mind* en la relación de unos dioses con otros: Marduk consigue ver hasta el fondo todo lo que los colegas inferiores guardan para sí. Ningún dios normal, por el contrario, es capaz de penetrar los juicios del superior. Lo que muestra lo anterior es que la teología babilonia participa, a su manera, en el movimiento que aleja al Dios hacia arriba. El adjetivo *hypsistos*, el Altísimo, que más tarde los griegos atribuyeron a Zeus, se topó, en su emigración al Próximo Oriente helenizado, con una estructura de pensamiento altamente sensible desde tiempos remotos; se ajustó especialmente al rígido monoteísmo que con las doctrinas de Zaratustra había caracterizado el ámbito paleoiranio y su entorno. En este espacio de resonancia pudo anidar milenio y medio después una figura como Alá, también él un alto solitario, que es el único que sabe lo que hace y permite.

Es por orden impenetrable de Marduk por lo que los dioses protectores personales se le retiraron a Šubši, dejándolo a su suerte. El Dios soberano se evade a una altura donde no le alcanza llamada alguna. Su desaparición en zonas sin dirección no ha de significar ni una ruptura de contrato ni una regresión a la indiferencia. Marduk hace uso del privilegio del cielo de ganar en panorámica viéndolo todo desde arriba.

Ante un cielo que no debe explicación alguna, el abandonado por sus buenos espíritus, hasta ahora protectores, se precipita en la miseria; sus rivales triunfan sobre él y se apropian de lo suyo; su familia se avergüenza de él; sale tropezando de la casa a terreno baldío y yerra sobre hierbas resecas; sus mejillas arden de lágrimas (tabla I, 110). Una banda de demonios debilita su cuerpo, prende fuego en su abdomen, sus brazos quedan paralizados; «Pasé noches en mi estiércol como una vaca; con mis excrementos fui mezclado como una oveja» (tabla II, 106-107).

Con el texto de la tercera tabla comienza el informe de la curación repentina. Le vuelve la voz, el aliento fluye libremente, los intestinos, pegados y entrelazados como una canasta de caña por privación, se vuelven a abrir a la toma de alimento. La cabeza se levanta, la virilidad retorna. La quinta tabla se parece a un salmo de alabanza: «Mi Señor me liberó de mis pecados. / Me devolvió la vida» (tabla V, 3-4). «Quitó de las manos las palas a mis enterradores» (tabla V, 18). Las gentes de todos los barrios exclamaban: «¿Quién hubiera dicho que volvería a ver su sol?» (tabla V, 71).

Forma parte de las conclusiones del *Ludlul* la observación de que para su autor aguantar es algo más profundo que comprender. Se podría hablar de un estoicismo originario mesopotámico; lo que no se puede comprender hay que soportarlo. Pero en esa actitud protoestoica, que parece del todo codificada de manera religioide[8], no hay providencia (*pronoia*) ni alma del mundo (*psyche tou pantos*) algunas que velen por la confianza en la inteligibilidad del todo.

Por muy paradójico que suene, es verdad que los dioses superiores mesopotámicos están asignados a lo eterno, pero no se salvan de la improvisación; fluctúan de ciudad en ciudad, de templo en templo, de

dinastía en dinastía. El narrador en primera persona del *Ludlul* (la persona que encargó la historia no toma él mismo la palabra, pero deja que un experto narre en su nombre) da a entender que objetivamente no se ha acercado para nada al conocimiento de su dios Marduk. Tras la feliz evitación de su aniquilamiento, solo sabe mejor lo que ya se suponía, esto es, que el Señor es la pura ambivalencia *in persona*: en exceso iracundo, castigador, implacable, y «a la vez» indulgente, suave, accesible y cariñoso como una vaca madre con su ternero. La naturaleza del «a la vez» no puede descifrarse. Quien quiera entender a Marduk choca contra una pared de ambigüedad inanalizable. El Dios es desde el principio lo uno y lo otro en elevada potencia, más destructor que lo terrible usual —enfermedad, miseria, expropiación, guerra, muerte—, y más dador de vida que la fuerza usual de dar a luz y de bendición —juventud, potencia generativa, bienestar, estar arriba, triunfo—. Sus retratistas imaginan para él el sofisticado atributo de la «inexplorabilidad».

Resulta fácil resumir el trabajo teopoético del que quiere-creer en relación con dioses del tipo de Marduk, Yavé, en último término también de Alá, como confrontaciones con la ambivalencia previsiblemente imprevisible del Soberano trascendente. Los tempranos versos del *Ludlul* ponen de relieve desde el principio este hecho: «Él es aquel cuya ira es como una asoladora tempestad, / pero su aliento trae felicidad, como una brisa matutina. / En su rencor es irresistible, su furor es un diluvio, / pero su espíritu es cuidadoso, su corazón es suave» (tabla I, 5-8).

Desde el trasfondo de tales afirmaciones aparece claro que a los primeros formuladores de los paramonoteísmos en el país de los dos ríos, también llamados sumoteísmos y henoteísmos, se les planteaba la tarea de arreglárselas con la ambivalencia del Dios, un Dios que consiste por entero en malicia, que puede hacer todo y permitirse todo; a veces aparece como un energúmeno que juega a catástrofes con juguetes gigantescos. Distribuye sus afectos y desafectos como un super-Creso que se aligera de su abundancia.

Desde la perspectiva clínica de la época moderna está claro que las primeras figuras de los dioses imperiales, igual que sus rivales del mismo rango, sufrían de lo que se llama una severa disociación de personalidad, que hacía que les resultara imposible presentarse ante sus

partidarios bajo un perfil coherente. Incluso en caso de pequeñas infracciones en el culto perdían la compostura y desfogaban sus agravios de un modo puerilmente destructivo. Igual que en el caso de los sucesores del Augusto romano —Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón— fue acuñándose el *furor Caesarum*, así los retratos de dioses del antiguo y nuevo Oriente —Marduk, Ahura Mazda, Yavé, hasta Alá — delatan una especie de *furor deorum*, una furia ante una situación de pretendida y continua ofensa a su majestad, que no sabe diferenciar entre contravención de órdenes y delito. Así fue como el mordisco de Eva y Adán a la manzana falsa fue castigado con la expulsión del paraíso —que implica el castigo de la mortalidad—, mientras que Caín, el asesino de su hermano, habría de sobrevivir intacto bajo la protección de Dios, dedicado a fundar ciudades.

El furor puede interpretarse como efecto de concentrar cualidades incompatibles bajo un nombre de culto. Constituye un síndrome de sobrecarga inconfundible. Así como los atributos de omnipotencia y omnisciencia se repelen recíprocamente —asunto que se ha pasado por alto en silencio en el reino bimilenario del semipensamiento teológico —, así justicia y misericordia no conviven fácilmente bajo el mismo techo; por lo que rabinos posteriores decían que Dios se rezaba a sí mismo para que su misericordia consiguiera superar su enojada justicia[9]. ¿Qué Dios no se desgarraría en dos partes si ha de proteger afectuosamente a los seres humanos de su ámbito de poder a la vez que, a la menor falta suya, siente ya ganas de someterlos a las más terribles torturas? También el Dios del Tanaj, que hay que mantener a la vista como figura paterna idealizada para Jesús, se comporta, al enviar el diluvio, en la destrucción de Sodoma y en la fase de la apropiación de tierra israelita, de modo tan indescriptible que la confianza en él solo puede conservarse oscureciendo (o neutralizando moralmente) el recuerdo de sus hechos y mandatos.

A los candidatos del monoteísmo del Oriente Próximo se los ve caer uno tras otro en la trampa de la omnipotencia, a la que están predispuestos de acuerdo con su función y concepción. Los dioses protomonoteístas —en expresión de Nietzsche, «orientales, ávidos de honores, en el cielo»—[10] se comportan como padres inexpertos, ellos mismos fijados infantilmente, que traumatizan a sus hijos pronto con castigos superestrictos, mientras les aseguran que no hay nada que se

parezca a su amor por ellos. Sugieren que su incapacidad de hacer que sus hijos crezcan sin golpes es un signo de su fidelidad contractual. «Quien es benévolo con su vara, odia a su hijo; pero quien lo quiere, lo endereza a palos pronto»[11]. El axioma del varapalo pedagógico se mantuvo en vigor hasta el siglo XX, por ejemplo, en algunos focos oscuros del catolicismo irlandés. Su *raison d'être* se puede formular en términos de teoría de la memoria de la siguiente manera: el temor es que lo que no se inculca temprano, es decir, lo que no se fija en asociación con recuerdos dolorosos, más tarde no «se asienta».

Los pueblos entre Babilonia y Jerusalén se comportaron, dicho de forma sumaria, como jóvenes inteligentes que aprendieron con el tiempo a eludir la incoherencia paterna. Consiguieron mostrar a los celestes, inclinados a la descompensación, que cuando los hijos crecen los dioses, antes o después, les van a dar igual. No por casualidad hablaban los pueblos de la Antigüedad, teopoéticamente dotados, de tempranas y posteriores generaciones de dioses, cuya secuencia equivale a una civilización de los diosesfuerza infantiles, celosos, enojadizos hasta el deseo de exterminio, y a una maduración de sus conductas dominantes. La domesticación de Dios por los creyentes, de lo que debe tratar toda *therapeia theon*, está muy lejos de haber acabado incluso tras la era de los dramas mesopotámicos, persas, judíos y cristianos. En ella, el ateísmo desempeña un papel creativo porque emancipa lo divino de las presiones que van unidas a las exageradas exigencias de ser real, de aparecer, de resultar accesible, pero sobre todo lo emancipa de las presiones unidas a los mandatos imperiales del cielo. La poesía de la inexistencia no puede aparecer en el lenguaje de modo adecuado, a pesar de que la exclusión de Dios del poetizar sería muy elocuente para los modos de su llamada-a-la-existencia. Que también la exclusión poética de Dios está llena de dificultades lo había expresado Nietzsche en su suposición de que la sombra de Dios se mostraría todavía durante milenios[12].

La proyección más importante de cambio entre Dios y su grupo de culto (su «pueblo») se despliega por la elevación de la paciencia a virtud central de la religiosidad. Si es ejercitada entre los *pious sufferers* como actitud frente a lo impenetrable, también puede ser proyectada a Dios.

Entonces se encomia su aguante y se alaba la contención de su justa ira (tendría que haber enviado ya mucho antes su castigo contra los injustos y ampliado aún más sus penas de prueba a los justos). La paciencia es el contrapunto humano a lo que se considera con asombro «inescrutabilidad» de Dios. A la vista de lo inescrutable, que en la desgracia está especialmente presente, el intelecto humano aprende a desistir de sus preguntas y a contentarse con la idea de que Dios piensa *de modo completamente diferente* al ser humano. «No son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni mis caminos vuestros caminos» (Isaías, 55, 8).

El paso conclusivo de lo incomprensible a lo misterioso hace posible la teología. Ese paso sostiene la fe en un Dios al que no puede atribuirse ninguna deficiencia. Si permanece incomprensible para los suyos es porque su riqueza de segundas intenciones no puede ser agotada. Si lo entendemos bien, Dios planifica una campaña en provecho de los seres humanos. Desde los tiempos de Agustín no faltan intentos de narrarla como «historia de salvación» plena, abierta al futuro, dirigida al día del juicio final.

Pretender comprender sus cálculos sería presuntuoso; quien lo intenta cae inevitablemente en el torbellino de ideas paranoicas, que suponen por todas partes conspiración, cifrado, control remoto, lógica secreta y demostración contraintuitiva (todo ello distintivo de un irracionalismo que se baña en un saber resolutivo superior).

En la base de la fe, debajo de la desesperanza que ansía el final, y más allá del seguir esperando contra todo pronóstico, se encuentra un estrato inanalizable de resignación (en latín: *resignare*, «bajar el estandarte», «abandonar la lucha»; en alemán: *Ergebung*; en inglés: *surrender*; en español: «sumisión»; en árabe: *islam*).

No se debería ver en la resignación solo la retirada de la lucha, que se sigue de la impotencia después de haber intentado todo lo posible, sino también la aportación sintética originaria de la paciencia que soporta la incoherencia insondable de Dios. La paciencia supera la zona en la que podría suponerse, entre el ser humano y Dios, aquella sencilla analogía

de trato que documenta, por ejemplo, un dicho lógico-popular de la *Colección asiria* (ii, 23-26) del primer milenio: «Si te preocupas bien de tu Dios, / es Dios el tuyo. / Si no te preocupas bien de tu Dios, / tu Dios no es el tuyo»[13].

Tipos de pensamiento transaccionales de ese tipo también están presente en los salmos de David: «El Señor ha obrado bien en mí y me ha recompensado, / porque soy justo y mis manos están limpias. [...] Frente a los fieles te muestras fiel»[14].

En el oscurecimiento y elevación del Dios elegido, los sufrientes de Babilonia desempeñaron un papel pionero: lo apartaron de la esfera de transacciones simples en tanto que las hicieron asimétricas, irracionales, caprichosas e irónicas, como acostumbraban a ser los dioses, con los que, debido a esa minuciosa reciprocidad, se podía negociar (paulina-luteranamente: «discutir»).

Los autores del libro de Job dieron un paso dramático más al incluir en la entrega paciente del sufridor sus lamentaciones sin precedentes, y a través de una mudez temporal las exageraron hasta algo tremendo, algo que fermenta sin signos, como saben los seres humanos que se han vuelto locos debido a que se ha inmiscuido en ellos algo más que ellos mismos y sus coordenadas internas y externas. Durante los siete días de silencio de Job, la asimetría entre lo de arriba y lo de abajo se ahondó de la manera más abismal. Bajo el ya-no-hablar-más se oculta la posibilidad de un cuestionamiento de la creación. Mientras que Dios se retira a alturas de total otredad, hecho este que permite la prueba, el doliente se precipita en una pérdida de sentido semejante al infierno, que acerca su carga a lo infinito. En las lamentaciones de Job suena lo que en la oscuridad de la semana de silencio quedó por decir: «Bórrese el día en que yo nací, / y la noche en que se dijo: un varón ha llegado. [...] ¿Por qué no morí en el vientre materno, / o salí del cuerpo materno y expiré inmediatamente? [...] Como el aborto enterrado yo ya no sería, / igual que los niños que nunca vieron la luz»[15].

Y de nuevo: «¿Por qué me sacaste del seno materno, / por qué no expiré antes de que me viera un ojo? / Como si nunca hubiera existido, / llevado del seno materno a la tumba»[16].

Job habla aquí como alguien a quien se le ha demostrado hasta el

extremo el carácter de carga de la existencia. Puede interpretarse esto como versión subjetiva de las siguientes preguntas ontológicas: ¿por qué nacemos?, ¿por qué el mundo?, ¿por qué hay que estar en el mundo? Aquí no hay espacio alguno para la especulación filosófica, ni tampoco para construcciones auxiliares gnósticas[17]. No se puede esperar una información comprensible.

Lo que se contesta suena como lo contrario de una respuesta aclaratoria. ¿No se percibe el tono de un cinismo sacerdotal cuando el Señor humilla a aquel que se lamenta con contrapreguntas? ¿O es esta réplica de Dios el ejemplo más temprano de una intervención paradójica?

«¿Dónde estabas tú cuando fundé la tierra? ¡Dilo, si eres tan listo! [...] ¿Quién ha cerrado con puertas el mar, que se derramaba como saliendo del seno materno?; yo le vestí de nubes y en la oscuridad lo envolví como en pañales, le corté la marcha y le puse cerrojos y puertas y dije: "¡Hasta aquí has de llegar y no más allá; aquí han de amainar tus orgullosas olas!". [...] ¿Puedes sacar la estrella de la mañana a su tiempo o subir la Osa Mayor junto con sus hijos? ¿Conoces las ordenaciones del cielo o determinas tú su dominio sobre la tierra?»[18].

Las lamentaciones de Job han hecho más locuaz al Dios que en ninguna otra parte del Tanaj; en efecto, parecen haberlo provocado como a un poeta que quiere dominar el mar con metáforas. Comparable a un actor griego aparece el Dios de Israel, llamado el «Señor». Se presenta a Job, el no-israelita, y a sus amigos y declama —como desde un *theologeion*— un monólogo lleno de burla ante la pretensión de comprensión. Su torrente de palabras se desborda en figuras retóricas que hablan de autoconciencia cósmica y estado de ánimo autocongratulatorio. Ya no se trata del sereno *valde bonum* del Génesis; se parece más bien al alegato de un abogado que considera fuera de lugar ya la mera mención de una inculpación contra su cliente. Con argumentos tanto de la naturaleza como de la moral habla el Alto; el Demasiado Alto abruma al potencial acusador en el suelo. ¿Qué podía responder este coherentemente a preguntas irónicas como las siguientes?: «¿Viene de tu sabiduría que el halcón se balancee y extienda

sus alas hacia el sur? ¿Remonta el vuelo a tu orden el buitre y construye su nido en las alturas?»[19].

No se puede más que contestar, con Job: «Quiero poner mi mano en mi boca»[20]. El sermoneado quiere callar, arrepentirse y retirar la arrogancia de su preguntar. No se dice nada de que el preguntar sea la piedad del pensar. A las curiosidades de la autopresentación del «Señor» en su réplica al hombre de una tierra desconocida pertenece el pormenor con el que el Dios, en las alturas, se presenta como artífice de la vida animal; esto incluye a los monstruos Behemot y Leviatán, dos monstruos erráticos que surcan la tierra y el mar. Probablemente representen un resto de fuerza titánica que no podía contemplarse en el relato de la creación. Recuerdan hasta qué punto el caos universal necesitaba, antes de la obra mítica de seis días, una mano ordenadora. Que el «Señor» los resalte en este punto, como si de modo no aclarado pertenecieran a su séquito, encaja en la tendencia de la retórica de persuasión y agobio que proporciona al libro de Job su especial posición entre los libros del Antiguo Testamento. Muestra a un Dios intercesor, a un Dios que quiere impresionar incluso. Pero él no manda sobre un imperio político, lo que recuerda que los intentos paleojudíos de una formación imperial habían fracasado definitivamente. El motivo de la alianza entre Dios y su pueblo elegido constituía ahora un excedente tendencialmente disfuncional que mantenía despierto el recuerdo constante de ambiciones imperiales fracasadas; y, además de esto, suponía un roce crónico con las teologías de los demás pueblos del mundo con mayor éxito en el poder político. Con énfasis manda sobre el reino animal y sus horripilantes engendros. Sin poder político, el Señor reclama su soberanía sobre el *kingdom of animals* y las dos superfieras surreales.

En ellas puede leerse lo hasta ahora no dicho; en ellas se hace visible lo realmente sensacional del libro de Job: en la creación fracasó más de lo que manifestaba la aparición de la serpiente en conversación con Eva. Es verdad que algo malo estaba presente en el mundo creado ya desde el principio con la transgresión, mediada por la serpiente, de la prohibición de la manzana, con las consabidas consecuencias. Hay que decir que la banalidad de la prohibición conllevaba la invitación a

transgredirla —como si hubiera sido Eva la que hubiera cometido la primera negación en el puro mundo afirmativo de Dios—, aunque es evidente que el fundamento primigenio de la negación se produjo en la prohibición misma, en tanto que el no al no estaba solapado en ella como una trampa en la que no se podía dejar de caer. Pero ahora un mal adicional, significativamente atrasado, se hace expreso en el lenguaje mediante ambos monstruos, que pueden interpretarse, sin más, como símbolos de los reinos marítimo y terrestre.

El libro de Job manifiesta la necesidad de seguir reflexionando sobre los problemas de poder ocultos en el libro del Génesis. Esto solo podría tener éxito, en principio, por la representación simbólica de las espantosas criaturas gigantescas, que entran en escena, por decirlo así, como mascotas preternaturales de Dios aparte de la inofensiva fauna del paraíso. Hay que concebirlos como los imperios que aparecieron en el mundo epigenéticamente. También ellos son criaturas de la primera hora, como la astuta serpiente, pero serpientes a lo grande, maldades creadas, que solo después del paraíso alcanzaron su enormidad. El Dios de Israel pretexta dominarlos, como si marcharan junto a él atados con la correa, a pesar de que no consiguió hacer que su pueblo los sometiera.

Pero que Israel no fuera completamente pulverizado por sus enemigos superpoderosos es algo que habría que valorar ya como resultado de una solicitud providencial. Así, Dios había movido los hilos en el caso del faraón egipcio, entumeciendo su corazón; había jugado su juego con el rey persa Ciro para hacer volver a una parte de los judíos de Babilonia a Jerusalén. Tras la estancia en el exilio babilónico y su fin (parcial) gracias a la *surprise divine* del edicto de Ciro del año 539 a. n. e., la vela de las ambiciones expansivas se había apagado en la élite judía del posexilio. Durante el medio milenio siguiente siguieron periodos de dominio persa, griego y romano, y, al final, la dispersión. Fue primero la desimperialización de la alianza entre Dios y el pueblo la que exigió una superación teopoética; y, después, la provisionalmente definitiva desterritorialización del judaísmo.

Que en el siglo XVII, bajo la pluma de Thomas Hobbes, el Leviatán se convirtiera en el emblema del Estado imperial moderno navegante habla de la actualidad del monstruo de las profundidades. En el siglo XX se

tendría que haber discutido menos de «teología política» y más de teoría de monstruos. La mención de los engendros Behemot y Leviatán, en cuya descripción el autor de Job da, desde el punto de vista poético, el máximo de sí mismo, delata un secreto no aireado en ninguna otra parte: tras su finalización con el predicado *valde bonum*, a la obra de los seis días le queda un plus irresuelto. Con él puede relacionarse lo que Philippe Nemo llamó el «exceso de mal»[21], inseparable de la decisión inescrutable de Dios de llevar a cabo la creación. Para que siquiera existiera algo, no pudo evitarse que se añadiera a lo bien conseguido un elemento excedente de algo amorfo, mal formado e indominable; esto incluye un plus de violencia política ambivalente, como se manifestó en los Imperios egipcio, babilonio y otros. Pero, si Dios ya había pensado, en el momento de la creación, en la posterior aparición de esos imperios, ¿por qué dejó a su pueblo llegar a una situación en la que bajo la existencia de esas potencias había de sufrir más que otros? ¿Eran realmente los Behemots de Egipto y Babilonia también sus «criaturas»? ¿Por qué no permitió a Israel mismo convertirse en un Behemot, en un Superbehemot incluso? ¿Quiso hacer de Israel un Job entre los pueblos?

La poesía de la paciencia que se despliega en los relatos —tanto en los antiguos como en los más recientes— de justos sufrientes va un paso trascendental más allá de la economía del pensamiento del *do ut des*, cuya importancia para el sistema casi universal del dar y recibir apenas puede sobrestimarse[22]. Entre Dios y los creyentes de Israel impera la relación de alianza (Job no pertenece a ella), que implica una cierta reciprocidad; pero no se puede entender más tiempo desde la simple lógica de «doy para que des». Que Dios tampoco está en una relación vinculante de culpabilidad ni en una estrictamente contractual con el *pious sufferer* es algo que está claro, no en último término, porque la alianza con el pueblo no fue establecida con cada uno de sus miembros; es evidente, igualmente, que Šubši-mašrâ-Šakkan y Job no son castigados por faltas manifiestas, ni tampoco por rebeliones latentes o «inconscientes». El «Señor» hace uso de un derecho de prueba que le compete, dado que la labilidad de los seres humanos, tanto dentro como fuera de la alianza, no es ningún secreto para él. Y, dado que ha

mantenido su promesa fundamental de «dar» tierra al pueblo, en tanto que dejó que sucediera la sangrienta «ocupación de tierra» en Canaán, o más bien la dirigió él mismo, con éxito, como su jefe militar, no pueden planteársele ya más reclamaciones.

Lo especial de la prueba consiste en que no puede superarse. El candidato no ha de saber siquiera que se trata de una prueba. Su resistencia no puede atribuírsela como logro propio. Aguantar lo es todo. Para el sufriente, casi como para el muerto, no hay ningún proyecto, excepto la desesperanzada esperanza de que lo que hay que soportar pase. Esto incluye que el sufridor supere la penosa exigencia de tener que permanecer en vida sin poder evadirse de forma voluntaria, por desesperación, con el reposo de la tumba, en la medida en que a la desesperación le es inherente un sentido del tiempo furioso, ínsito al yo herido.

A la poesía de la paciencia se le atribuyen, como muestran las resoluciones de las historias, cualidades no solo protoestoicas, sino también protoevangélicas, que responden a la pregunta: ¿hay una vida tras la desgracia? Dado que la respuesta afirmativa aquí no falta, las historias son más que piezas de literatura «sapiencial». Muestran ya un rasgo de Buena Nueva. Pero quien en el libro de Job pretenda reconocer ya la huella de lo mesiánico ¿no cedería a la tentación de sobreinterpretarlo?[23]. En historias como la del justo sufriente, no se trata de la venida de un redentor, y menos desde luego de resucitar de entre los muertos. Ya es suficientemente maravilloso recuperarse de la desgracia, como la parte del pueblo que regresó a Jerusalén se recuperó de la desgracia del exilio en Babilonia, gracias a Ciro, el mesías llegado de Persia.

De la poesía de la paciencia se sigue la poesía de la recuperación en cualquier sentido posible de la palabra. En ella se anuncia la poesía de la resiliencia, que se ocultará durante más de dos mil años cifrada bajo relatos de la buena *fortuna*. Trata de motivos de esperanza en general, tanto si van acompañados de un factor mesiánico como si no. ¿Cómo se puede vivir humanamente sin tener suerte de algún modo, o sin esperarla? La esperanza no puede constituir criterio alguno, pese a lo

que manifestara Ernst Bloch en favor suyo. Como hija de la paciencia, vive de suposiciones que ella misma no puede hacer realidad.

La recuperación completa de la desgracia equivale a una resurrección; el vegetar en la desventura ya correspondía a la muerte social. En absoluto admiten Marduk y el «Señor», por el restablecimiento del estado anterior a la depauperación, que se ha tratado de un experimento intencionado; dejan claro que tanto en el esplendor como en la miseria es el mismo soberano el que ejerce su poder; más bien, el que permite que se ejerza (pues tanto el Dios mesopotámico como el israelita actúan a través de causas secundarias: a través de enemigos, ayudantes, «Satanás», enfermedades, a través de algo humano, demasiado humano). Avance no se produce ninguno: cuando Job, al final del todo, se encuentra ahí, más rico que antes y, tras la reintegración en su ambiente familiar, tras ciento cuarenta años, mira la totalidad de los hijos y de los hijos de los hijos junto con su descendencia, no se puede decir que haya conseguido su segunda buena fortuna; ni siquiera se puede afirmar que la entienda mejor que antes. La segunda buena fortuna es, más todavía que la primera, un signo del pleno poder por parte del superpotente «Señor». Este lleva ahora un nombre propio. («El autor» del libro de Job lo nombra ocasionalmente *Shaddaï* [«el de la montaña»]).

La diferencia entre la primera y la segunda buena fortuna está en el efecto proselitista: la ley había saltado por primera vez por encima de la cerca del pueblo. En esta pieza de temprana literatura ecuménica, el Dios de Israel fue experimentado y reconocido por un no-israelita. Puesto en apuros por él, el hombre de Uz tuvo que comprender que este Señor de las alturas es capaz, como antes lo era Marduk, de quitarle la pala de las manos al enterrador. También permitió a un casi-muerto volver a ver la luz.

17

Poesía de la exageración: los virtuosos religiosos y sus excesos

Si «paciencia» fuera la última palabra de la «religión», apenas habría motivos para que los seres humanos del mundo moderno se interesasen por ella más que superficialmente. Exceptuando algunas festividades sentimentales, la religión se habría diluido en un romo estoicismo de tranquila finitud; por lo que respecta a sus efectos terapéuticos, hubiera sido sustituida por ansiolíticos, analgésicos, estimulantes y elevadores del ánimo (los discretos benefactores que Aldous Huxley calificó de «sustitutos químicos de la gracia»). La maldición de Fausto a la paciencia está más próxima a los contemporáneos que la exhortación cristiana a llevar la cruz. Del deseo de redención que cruza los milenios lo que ha quedado en la civilización del bienestar es la búsqueda de alivio, la forma comercial del principio del alivio. Lo que parecía específico de la religión, el superávit de revelación concedida desde arriba, se perdería en el espíritu empirista fundamental de los nuevos tiempos. John Locke habría expresado una opinión ilustrada cuando afirmó, adelantándose a Kant y a Fichte, que la religión no revela verdad alguna a la que no hubiera podido llegar la razón con sus propios medios; simplemente debe conformarse con un grado menor de certeza que el que demandan las verdades racionales u observacionales. Para sus enunciados no habría otras garantías de seguridad que lo que tiene ante sí[1].

Si a la «religión» todavía hoy se la distingue muchas veces con el título de «de interés» no es porque la mayor parte del público se incline a recurrir a ella como a una escuela de la paciencia. No es la capacidad de sufrimiento de los individuos lo que le sigue aportando atención, sino justamente la falta de voluntad de los mismos de ser pacientes. Tanto los pacientes del cielo como los de la praxis médica se han vuelto

impacientes; piensan que pueden reclamar salvación y sanación y que estas están cubiertas por las primas de seguros y basadas en la esperanza de vida.

La «religión» seguirá gozando de estima mientras mantenga su fascinación, es decir: en la medida en que muestre a plena luz su capacidad de atraer la atención hacia sí misma mediante hechizos distantes de la razón y rituales extraños y absurdos bien dosificados. Junto a sus componentes normalizadores, a los que debe la fama de apaciguar mediante rutinas o de llenar de sentido carencias indeterminadas, sigue poseyendo, por regla general discretamente escondido, un lado extravagante que tiende a lo oscuro, espeluznante e inasumible. En sus fases de fundación, sobre todo, por lo que se ha transmitido de ellas, los estados espirituales excepcionales parecían algo permanente. En ellas surgieron profusamente revelaciones personales, episodios psicóticos, contagios colectivos, alucinaciones grupales y efectismos milagrosos. La capacidad de fascinar la tiene la «religión» en común con el teatro, el circo y la magia, sobre todo, cuando se presenta, como en los ritos de iniciación arcaicos, como un teatro cruel y sagrado dirigido contra los actores. Cuando más sorprende es cuando permite miradas a través de la puerta medio abierta a lo maravilloso[2].

La fascinación por la transgresión de límites no procede, por regla general, del exceso de mal[3] que se hace visible en la miseria de los pobres y frágiles, así como en las víctimas de catástrofes naturales y sociales; la mayoría de los espectadores prefieren apartar la vista de él, como si la desgracia cercana pudiera transmitirse al observador. Los brahmanes consideraron desde siempre la simple visión del sufrimiento ajeno como una irreverencia de la que había que permanecer lejos. En las magias previsoras se convocaban fuerzas repulsivas, en la línea de reflejos de huida, a las que podían superponerse después fijaciones de pureza neurótica. En cuanto lo *fascinosum* perteneciente a la esfera de lo sagrado producía su efecto, se ponía en marcha, al contrario, una especie de atracción, una fascinación por lo irritante, de la que apenas podían liberarse los implicados. La «concentración» de actores religiosos en circunstancias no-cotidianas llevó a la fascinación, no solo a los del mismo ánimo, sino a menudo también a testigos externos[4].

Además, el que ya estaba en la luz buscaba confidentes con los que poder compartir lo inaudito y todavía no visto.

Como en el caso de la mayoría de las formas de vida activa, también aquí el campo práctico se divide entre los pocos que se exponen mostrando su pasión y los muchos que, con temperatura poco alta, no abandonan su lugar protegido dentro de la multitud. La separación de actores y espectadores no solo concierne al teatro y sus visitantes; es de relevancia antropológica, dado que el trabajo de la articulación, creador de cultura, en principio, solo se agiliza por el lado de aquellos que se destacan de la multitud[5].

Con la poesía del exceso se abre un capítulo decisivo en el análisis de las premisas y formas de poesía religiosa. En ella se perfila una definición no cotidiana de «creencia»: lo que comúnmente se llama así surge —exceptuando la imitación de los miembros mayores de culto por los miembros menores debido a la educación—, no pocas veces, a causa de la observación fascinógena de sujetos en estados espirituales excepcionales por parte de miembros pertenecientes a un público influenciado a distancia. En la fe convencional, se piensa que a los demás les ha sucedido lo que en sentido eminente se llama «experiencia religiosa», da igual si se concibe dicha experiencia fenomenológica, psicológica o paranormalmente.

Tales experiencias se extienden sobre un espectro de circunstancias en las que la personalidad normal pierde el control sobre sí misma y durante momentos más cortos o más largos es permeable a vivencias casi sin yo en las frecuencias del éxtasis. Uno debería entender por sí mismo que la diferencia entre personas con experiencias extáticas y aquellas que las ocultan o no las tienen no es significativamente la misma que la diferencia entre sacerdotes y laicos; la última es, utilizando las palabras de Luhmann, «interna al sistema religioso» y caracteriza la diferenciación inicial del sistema «religión». El elemento extático se retrotrae mucho más que toda *religio* ritualizada y constituida; aparece mucho antes del establecimiento de jerarquías y roles profesionales sacros, de escritos sagrados y de la aparición de movimientos ascéticos rigoristas. Allí donde se establecieron cultos elevados, como en el caso del brahmanismo, el zoroastrismo, el budismo, el cristianismo y el islam, se identificaron los momentos extáticos y los ascéticos, creando un pandemónium de extremismos

sacros, y dieron la señal de salida a la disposición al sobreesfuerzo. Casi en el ala de la extrema izquierda del islam chiita, por ejemplo, aparecieron tendencias a una gnosis anarquista, que fueron designadas por los musulmanes más sensatos como *ghuluw* («ir-demasiado-lejos», «exageración»). Los fenómenos de faquirismo, tanto en la esfera islámica como en la hinduista, causaron sensación mientras se los atribuyó más bien al ámbito de lo sagrado que al del *show business* fisiológico.

En el espacio temprano-cristiano ocurrió un caso paradigmático de «experiencia religiosa»: el anonadamiento del inquisidor de cristianos Saulo en su camino a Damasco; en los Hechos de los Apóstoles (capítulo 9), algunos decenios *post eventum*[6], se «presenta» así: a mitad de camino parece que, deslumbrado, Saulo cayó del caballo y escuchó una voz —«Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?»—, mientras sus acompañantes no percibieron luz alguna, pero sí fueron partícipes del fenómeno auditivo. Según los Hechos de los Apóstoles, capítulo 22, los demás hombres vieron una luz, pero no oyeron voz alguna; ambas versiones tienen en común la caída. El narrador parece que se conformaba con que entraran en juego actuaciones superiores que arrojaran al suelo al viajero.

La diferencia de las versiones afecta a la autenticidad del relato: en la primera versión, los acompañantes habrían escuchado a Jesús mismo, llamando por su nombre a su perseguidor; en la segunda, Saulo se quedó solo en su audición. Poco después, al llegar a Damasco, el viajero se habría alojado en casa de un partidario de Jesús, se habría convertido tras una fase de ceguera de tres días, se habría bautizado, ahora bajo el nombre de Paulus, y habría comenzado a predicar el mesianismo de Jesús, su resurrección y su misión.

Lo que Saulus-Paulus experimentó ante las murallas de Damasco —presuponiendo siempre que no se trate de ficciones de un *milieu* milagrero—, en comparación con las enormidades de los estados interiores excepcionales de culturas ascéticas elaboradas, sobre todo de las de Oriente[7], y de las culturas que emplean drogas en el sur del planeta, fue un acontecimiento relativamente poco complicado, además de fácil de interpretar psicológicamente; orientó su tendencia al

fanatismo en dirección contraria, algo que no produjo mayor cambio en su personalidad. En la «experiencia» de Saulo, fue característico que le sucediera, al parecer, de improviso a mitad de la vida, lo que no significa que no estuviera preparado para ello: lo que Pablo había aprendido como perseguidor le vino bien como apóstol. Dado que había empatizado con el contrincante, sabía cómo cambiar los signos. En medio queda el momento no mencionado por el autor de los Hechos de los Apóstoles en el que a Saulo se le ocurrió la idea hasta entonces reprimida: ¿y si tuviera razón el otro lado? ¿Qué hermoso océano de afanes y espléndidos esfuerzos no se descubriría si se pudieran predicar por fin verdades judías también a almas no-judías? Verdades bien asentadas, desde hace mucho tiempo clarificadas, mil veces rumoreadas, que ahora, de repente, por la aparición de la hipótesis de Jesucristo, pueden ser expedidas a receptores elegidos, tanto en el centro como en la periferia, con la fuerza del porprimera-vez, como mensaje liberador; liberador de la ley judía, por una parte, y liberador asimismo del mundo de los romanos y de su realismo adornado de *religio*. Verdades que, porque el final está cerca, nos catapultan fuera del realismo de la autoafirmación del mundo caduco y nos deparan la sabiduría de vivir aquí con incomodidades durante un corto espacio de tiempo para festejar más allí.

De otra calidad hubo de ser la vivencia «mística» de la que dice Pablo, refiriéndose a sí mismo —es verdad que solo indirecta, pero claramente—: un «ser humano en Cristo» habría sido arrebatado unos años antes hasta el tercer cielo; si en cuerpo o en alma es algo que solo lo sabe Dios[8]. Aunque una expresión como «tercer cielo» no es en absoluto evidente por sí misma, su sentido supremacista no puede dejar de reconocerse. Cuando alguien afirma haber sido «arrebatado» allí, ello no puede referirse sino a una iniciación efímera en la esfera de los últimos secretos.

El hecho de que la experiencia se basara en un ataque de *grandmal*, como se supone algunas veces, no importa en absoluto para las consecuencias histórico-religiosas del episodio.

Si se tiene en cuenta que los libros sagrados del pueblo de Israel conocen el arrebato o el viaje al cielo como un motivo casi estereotípico

de las relaciones de llamamientos a la misión de profeta, como sucede en el caso de Isaías, Jeremías y Ezequiel (todos ellos en la sucesión de Elías), los datos de Pablo se ven a otra luz: dado que el escritor de cartas quería hacer valer su autoridad de apóstol —como «siervo» (*doulos*) y médium de Cristo— ante la parte disidente de la comunidad corintia, hay que comprender también la referencia a una experiencia de arrebato como parte de una estrategia de legitimación frente a los escépticos locales (aunque a estos, como habitantes de una ciudad griega, no podían resultarles familiares las figuras del profetismo judío, probablemente también había allí algunos «cristianos» judíos). Según ello, Pablo se habría remitido a «experiencias religiosas» para acentuar su preeminencia ante los miembros de la comunidad que no tenían experiencias como la suya, o que las tenían solo en pequeña medida. Él no se presentaba, de todos modos, al mismo nivel que los receptores de carismas corrientes como la predicción, la poesía, la glosolalia o la curación por medio de la mente[9]. Por lo demás, no puede pasarse por alto que parece que también Mahoma superó *summa cum laude* la prueba judía del viaje al cielo.

A William James hay que agradecerle la observación de que en individuos de las culturas modernas la fe no se basa, por regla general, en la simple aceptación de doctrinas autoritariamente expuestas; más bien posee en los adultos por sí misma la estructura de una voluntad de creer[10]. Esta presupone, por su parte, una creencia en el valor sobresaliente de la fe, que le da valor a todo lo demás. En cuanto se trata de su creencia en la fe, observa James con pluma aguda, la mayoría de los defensores de las convicciones que dirigen su vida comienzan a hablar dogmáticamente como papas infalibles (*when left to their instincts, they dogmatize like infallible popes*).

En ninguna acción religioide se manifiesta la voluntad de creer con mayor claridad que en la ascesis, que constituye la *matrix* de los excesos encaminados a la santificación de la existencia en su totalidad. Con su ayuda se producen estados interiores excepcionales que abren el acceso a la «experiencia religiosa». En tanto que el sujeto ascético —ya sea como atleta, como monje o, en los últimos tiempos, como artista radical — rechaza la existencia anterior de su vida cotidiana antes de empezar

el ejercicio de su disciplina, entra en un espacio de superación cuyos límites no se conocen en principio; que su dimensionalidad se interprete como alta o como profunda o como extensa no importa, en principio, para lo que vendrá. Llena de contenido existencial la figura retórica de la hipérbole (literalmente: lo arrojado alto), de la exageración. Si Quintiliano, en su manual para oradores, había definido la hipérbole como «exageración decente de la verdad»[11] (*decens veri superiectio*) y había derivado su decencia de la naturaleza del ser humano, dado que todos muestran el deseo (*cupiditas*) de agrandar las cosas, pues casi nadie se contenta con el «así como ello es en realidad», los maestros de la ascesis retrotraen en el contexto *religio* la necesidad del ejercicio excesivo a la perversión de la naturaleza humana, mientras que los maestros de los artistas y los entrenadores de los atletas explican la obligación del ejercicio excesivo por la altura del arte y por el estado de los récords.

La exageración es para Quintiliano un medio legítimo, adecuado y efectivo de estilo cuando el objeto del que se trata «ha superado la medida natural»[12]. En tales casos es mejor ir demasiado lejos a no-lo-suficientemente lejos. Dado que los maestros de ascesis, sobre todo los cristianos de la primera época, no admitían ninguna «medida natural» respecto a la corrupción humana, no podía haber a sus ojos ninguna exageración que fuera demasiado lejos. La ascesis de expiación, arrepentimiento o penitencia toma su medida de la del pecado cometido. Y, en tanto que la corrupción de la esencia humana, en opinión de muchos teólogos antes y después de Agustín, llega hasta lo inconmensurable, no hay medida alguna para la penitencia excepto la eliminación total del viejo Adán. Para quien reconoce haber decepcionado a Dios sus actos de arrepentimiento nunca llegan demasiado lejos.

Los ejercicios de penitencia de los primeros anacoretas y cenobitas (del griego *koinos bios*, «vida en común»), en la medida en que seguían reglas fijas, mostraban sin excepción un componente endorretórico y endopoético invasivo. Resultaban de las aplicaciones de hiperbólicas figuras de habla y de metáforas poéticas a la existencia moral y física de los ejercitantes. Se puso a prueba, en especial, la posibilidad de exageración por parte de términos como «morir», «extinguirse», «abatimiento», «purificación», «retirada», «aislamiento», «elevación» y

«resurrección». El resultado fue que dichos términos satisficieron las máximas expectativas de su potencial para el exceso.

Que el habla hiperbólica goza en la cristosfera de un antiguo derecho domiciliario lo atestiguan las numerosas expresiones de Jesús, compiladas por el evangelista Mateo, en las que se manifiesta ocasionalmente un suave humor hiperbólico. Se trata de un humor sin sonrisa, que a menudo se malinterpreta de forma literal: Dios es capaz de hacer hijos de Abraham de piedras; la divina providencia ha contado los pelos de la cabeza de los seres humanos; si te roban el abrigo, debes dar, además, la capa; si alguien te pega en la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda (para lo que el abofeteador debe ser ambidiestro, porque para alcanzar la mejilla derecha tuvo que haber golpeado primero con la mano izquierda). Marcos añade a las hipérboles luces paradójicas: es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de los cielos. Quien quiera ser el primero que sea el esclavo de todo el mundo[13]. Un profeta que habla así defiende la rebelión de las proporciones; como a la sátira, a la parábola se le permite todo.

Hay un escrito del cofundador de la cultura monástica de Oriente Próximo Evagrio Póntico (345-399), *Contra los pensamientos malignos*, o *Antirrhetikos*, que da una idea clara de los procedimientos endorretóricos de los monjes. En correspondencia con la doctrina de los ocho pecados capitales del autor, que sirvió durante siglos como breviario del automenosprecio, se expone en qué direcciones podían ser atraídos los pensamientos depravados de los monjes: a la glotonería, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la apatía, la ira, la vanagloria y el orgullo. Para presentar en su totalidad la corrupción anímica, que comienza siempre con la escucha de voces interiores demoniacamente producidas, el autor no repara en esfuerzos y anota por escrito 498 de tales pensamientos tentadores, la completa rosa de los vientos de la perdición. Para cada mal pensamiento administra, mitad como psicagogo, mitad como farmacéutico, un antídoto en forma de un versículo del Antiguo o del Nuevo Testamento. De ello se sigue que la vida monástica había de tener como consecuencia lo contrario de la muy alabada paz de espíritu; cuanto más simple era el modo en que quería llevarse la existencia, más dependía esta de exigentes estilizaciones. El asceta, cuanto más evitaba conscientemente el diálogo

con gentes del mundo, más dependía de persuadirse incesantemente a sí mismo para seguir el guion de los objetivos de su ejercicio. Quien evita los ruidos del mundo no puede menos que notar cuán ruidosa, confusa y deshonestamente suceden las cosas en el interior.

La innovación más radical y a la vez más cuestionable de las poesías del exceso se muestra en la determinación de los primeros predicadores cristianos de envolver el morir y la muerte en una gradación de la que habría de surgir un mórbido superlativo. Lo mejor es que los lectores mismos decidan ahora si quieren saber más de esto o no[14].

Que hay alternativas desagradables al suave «dormirse» —por utilizar una metáfora usual de la muerte[15]— es algo sabido desde siempre por quienes han sido testigos de largas agonías como consecuencia de enfermedades graves. Las diferencias entre los modos suave y duro de morir se han mantenido en el *tacit knowledge* de las culturas. En los imperios fobocráticos de la Antigüedad fueron asumidas por los reyes, y secundadas por consejeros, jueces y verdugos, con el fin de desarrollar, para intimidación de adversarios y malhechores, métodos de ajusticiamiento de larga duración y extremadamente humillantes, combinados con torturas. Si es permisible partir, en general, de la premisa de que el delincuente tendrá prisa en alcanzar el final, no es extraño que se diera licencia (o incluso que se encargara) al verdugo y a sus ayudantes de tomarse su tiempo.

La constelación de «ser y tiempo» desarrollada por Martin Heidegger no procedía de la experiencia de las trincheras de la Primera Guerra Mundial, donde el «adelantarse hacia la muerte propia», como se afirmó ocasionalmente, pudo haberse aprendido a practicar bajo la granizada de obuses del *friendly fire*. Si hubo de tener un modelo empírico fue el de los lugares de ejecución del viejo mundo. El adelantarse hacia la muerte, con el que el filósofo quería proporcionar su seriedad a la «existencia real», fue forzado y bloqueado a la vez en las ejecuciones antiguas por procedimientos de atrocidad paulatina. El horror de la ejecución impedía la huida al fin tanto tiempo como fuera posible. Con ello las ejecuciones por tortura crearon imágenes de horror del morir, que marcaron a fuego traumáticamente a las poblaciones que habían de observarlas; por ejemplo, en el caso de las crucifixiones romanas, que la

mayor parte de las veces duraban varios días (en el caso de Jesús fue acortada a medio día debido a que la debilitación por la flagelación previa redujo las horas en la cruz); o en el del enrodado de la Baja Edad Media, que se prolongaba durante horas, en el que los brazos y piernas del delincuente se rompían en trozos con barras de hierro, hasta que se podían trenzar como cuerdas a través de los radios de una rueda de carro[16]; o en el caso del infame *lingchi* chino (que supuestamente fue practicado oficialmente por última vez el año 1905), en cuyo transcurso se iban quitando muy despacio del cuerpo desnudo del delincuente, atado a un poste, grupos de músculos, órganos y miembros aislados, en un proceder ortodoxo de quinientos cortes pequeños, mínimamente sangrientos, hasta que al final del día de la ejecución la cabeza del mutilado miraba hacia abajo en éxtasis de dolor a su esqueleto al descubierto (incierto queda, en todo ello, si experimentaba su decapitación todavía como parte del tormento o como comienzo ya de la liberación). Tales escenas, presenciadas por testigos oculares o transmitidas de oídas, extendieron la evidencia de que el umbral de la salvación podía ser llevado por desfallecimiento a alturas extremas. Ella constituía la certeza más firme de fe en la era fobocrática, cuyo comienzo se retrotrae a los primeros imperios.

Si se entienden las ejecuciones retardadas como comparativos de la muerte dura, la más dura de todas se alcanzaría cuando el morir dilatado bajo tormento pudiera ser llevado hasta más allá de la muerte. El cristianismo, bajo reutilización de motivos iranios antiguos, llevó a cabo en el imaginario esta prolongación, institucionalizando el infierno y su fuego inextinguible; una adquisición de la que el islam, como religión de rígida dualidad, habría de apropiarse diligentemente[17]. Era, como el cristianismo antes de la invención del purgatorio, una religión sin soluciones intermedias[18]. El dicho atribuido a Karol Wojtyla y formulado con amargo humor clerical *speriamo che l'inferno sia vuoto* («esperemos que el infierno esté vacío»), ya se trate de un supuesto o no, parece poco apropiado para cancelar toda una psicopolítica del horror practicada durante dos milenios[19], que se basaba, según Nietzsche, en una «especie de locura de la voluntad en lo que respecta a la crueldad anímica absolutamente sin igual»[20].

El tránsito del comparativo de superioridad al superlativo del sufrimiento puede producirse en cuanto la exigencia de pervivencia del

alma —capaz de sufrir— más allá de la muerte se declare posible. El rasgo superlativista se moldea en la doctrina cristiana de las postrimerías, que depende a su vez de una sugestiva doctrina metafísica sobre el ser inextinguible del alma. Hugo Ball, en su ensayo, publicado en 1923, *Cristianismo bizantino. Tres vidas de santos* —en el que aparece el retrato de Juan Clímaco (ca. 579649), el autor del escrito espiritualmente exitoso *Scala Paradisi* y abad temporalmente del monasterio de Santa Catalina, al pie del monte Sinaí—, expresó el secreto común de ambas disciplinas con agresividad neocatólica y neoconservadora: «El superlativo de la salud es la inmortalidad»[21]. La sentencia deja clara la imposibilidad de liberarse del ser; pero solo manifiesta el lado claro de un «conocimiento» ambivalente. Así como el individuo no puede salir de su piel durante la vida, el alma individual no puede desmentir posmortalmente su sustancialidad. No habría nada que objetar si se reunieran en torno a Dios los inmortales saludables, ‚signifique lo que signifique aquí la locución preposicional «en torno a». El envés de la inmortalidad se muestra en la prolongación del morir comparativo de superioridad bajo suplicio hasta el superlativo del morir eterno en un fuego del más allá. «Ninguna muerte es mayor ni peor que la muerte que no muere»[22]. Como enfermos de inmortalidad, pueblan los candidatos de esa opción un inframundo de centros de reclusión ardientes. Constituyen la «ciudad de ayes» descrita por Dante, en la que nadie abandona jamás su aposento; *infierno* significa «encierro eterno». En él habitan almas capaces de sufrir que descubren demasiado tarde que la muerte no ofrece salida alguna[23].

En el pensamiento de Juan Clímaco la progresión no solo constituía un *modus* gramatical. En el maestro del extremismo cristiano, al modo de una graduación paulatina, la progresión se había desarrollado hasta convertirse en la forma misma de la existencia en general. Lo que se intensifica es el esfuerzo por la expulsión de la realidad mundana y de su agente interior, el yo profano, al que se le recuerda incesantemente su lejanía a Dios. El procedimiento expuesto por Juan comprende un camino de treinta peldaños que conduce a través de veintinueve comparativos de superioridad hasta un superlativo: hasta lo imposible realmente existente. De ello se dice que puede y debe acontecer en la santidad cumplida, en esta vida, este cuerpo y esta alma. Los numerosos comparativos son necesarios porque la huida del mundo, que comienza

con la entrada en el convento, se manifiesta como una ardua empresa, puesta en peligro por reveses y virajes paradójicos. En el aislamiento es donde realmente se manifiesta la posesión de los que huyen del mundo por las cosas mundanas. El mundo persigue al monje, que se ha puesto en camino a una vida semejante a la angelical, en su celda, en sus sueños, en las variedades tonales de sus oraciones y en el léxico de sus diálogos y monólogos interiores. Muestra su poder mediante el yo socializado, adiestrado para ser humano entre seres humanos, que no puede cesar de querer agradarse a sí mismo y a su entorno, aunque sea por la actitud del olvido de sí. Así como los clientes del psicoanálisis ponen a menudo la cura al servicio de su neurosis, no pocos monjes aprovechan las ascesis como pretexto para el engrosamiento de su ego. A los maestros de la psicología del desierto no se les pasó por alto esta situación embarazosa; por eso dificultaron el camino mediante numerosas chicanes.

Para desembarazarse del desagradable ser-perseguido-por-elmundo los peldaños de la escalera sagrada van dedicados, hasta el vigésimo cuarto, a la superación de los vicios adheridos al alma socializada, da igual si en el mundo o en el eremitorio; solo mucho después puede hablarse, y con cuidado, de las virtudes cristianas. La recaída en la *superbia* es de temer hasta el final, y más cuanto hasta más alto se haya subido por la escalera. Solo en el escalón supremo deja de repetirse ya la diferencia, iterada veintinueve veces, entre orgullo y sumisión. Solo entonces el ejercitante se habría convertido en una fuente de luz más allá de vacío y plenitud. Que el procedimiento pudiera durar cuarenta años, como en el caso del mismo Juan, que pasó la mayor parte del tiempo como eremita en el desierto, parecía poco sorprendente a los involucrados en él. Con un ánimo endorretórico incesante fijado en el Gran Otro, el constructor de la escala del paraíso se había transformado en una obra de arte poshumana él mismo.

De las instrucciones de Clímaco puede deducirse cómo se llega a la síntesis de comparativos e hipérboles. Tal síntesis presupone la poesía de la segunda venida aplazada del Señor. Después de que en las primeras generaciones de cristianos se hubiera hecho patente que el *kyrios* no volvería tan pronto al cielo para separar los machos cabríos de los

corderos, los esperanzados tuvieron que cerrar compromisos posapocalípticos organizándose en el mundo contra el mundo. Se había esperado al Señor, y lo que vino fue una Iglesia de obispos, en cuyos márgenes flameaba alguna que otra vez la esperanza próxima. La conciencia del carácter de dilación y de plazo límite del tiempo auténtico —entendido como dilatación histórica de la parusía— solo se perdió en la Ilustración, sin embargo.

Los santos del desierto que aparecieron desde el siglo III esporádicamente, desde el IV en cantidad mayor, mantuvieron en vida la reserva de que la Iglesia ya no podía considerarse por más tiempo algo provisional, a no ser que quisiera petrificarse como sala de espera en lo absurdo. Secretamente no se conformaban con el retardo de la parusía. Prescribiéndose ejercicios de salvación querían forzar el retorno de Cristo en el monje consumado. Aunque la segunda venida del Señor ya no era probable en su *doxa* (Lutero: «magnificencia»), debía manifestarse al menos en el brillo del asceta completamente mortificado y vivificado. Casi medio milenio después de la resurrección el extremismo monacal sacó del no-retorno de Cristo la consecuencia: aspirar a la parusía en el santo existente real. Si Cristo no quiere aparecer triunfalmente en las nubes rodeado de falanges celestes, se le atraerá bajo un sol sinaítico a invernaderos de renuncia. Este arcano del cristianismo oriental solo fue repetido una vez a las claras en Occidente: en el fenómeno Francisco de Asís.

Que la Iglesia de la mayoría no podía seguir ese camino es algo que se deduce del carácter elitista del extremismo ascético. Tenía que garantizar procedimientos del retorno del Señor más simples. Así que invirtió la parte esencial de su energía estratégicoritual en la institución del sacramento de la eucaristía. El retorno de Cristo se consiguió en cualquier celebración de la misa sin que el individuo tuviera que ir al desierto en busca de transfiguración[24]. Quien ingería la hostia —el pan que sustituía a la carne sacrificial (cordero) y que más tarde fue sustituido por la oblea— se dejaba consumir por lo ingerido. La incorporación ha de invertir la relación entre el contenedor y el contenido, de acuerdo con el esquema del cambio de sujeto. Quien ingiere la oblea es ingerido por ella como por una envoltura aurática. Si a Cristo se le hubiera ocurrido no aparecer en forma de hostia, sino en presencia real, como caminante por los pueblos de España, por ejemplo,

la Iglesia erigida en su nombre se hubiera visto obligada a proceder contra él como el peor hereje, como en el cuento de Dostoievski «El Gran Inquisidor» de la novela *Los hermanos Karamazov* (1878-1880). Ese cuento acaba, como es sabido, con que el reo es liberado de la cárcel por el eclesiástico con la condición de que no vuelva nunca, mientras que el Jesús *redivivus* besa en los labios fríos al político real religioso, que representa sus intereses en la tierra con trágico cinismo.

La mayor aportación de la teopoesía cristiana al ámbito litúrgico-teatral fue la del cambio de sentido del término *sacramentum*, que entre los romanos había designado la jura de bandera de los soldados (y también el juramento funcionarial y el depósito de litigio)[25], y se trasladó al sistema, organizado en torno a la eucaristía y el bautismo, de los sacramentos de salvación, cuyo número se fijó, por última vez, en el Concilio de Trento (1545-1563), en siete. Los *sacra* ante los que los soldados eran juramentados *per sacramentum* eran las águilas salvadoras de la legión (*aquilae*), aquellos signos militares que integraban simbólicamente a las tropas y en los que la capacidad de mando (*imperium*) de los *augusti* y de los *caesares* afirmaba una numinosa presencia. En el bautismo, los cristianos se juramentaban ante el general del Ejército, Cristo, para servicios de paz. Que la voluntad cristiana de cambio de sentido creara la síntesis paradójica —más exactamente, la síntesis perversa— de servicio espiritual de paz y disposición militar al homicidio como profesión, el *miles christianus*, forma parte de los secretos empresariales que más se han ocultado de la civilización occidental. La admiración que la Edad Media francesa manifestó por la figura de san Martín de Tours (317-397), el soldado de buen corazón, testimonia la sensibilidad colectiva respecto a la contradicción fundamental (esta vez llamada con razón así) de la cultura occidental. El segundo secreto, el odio a los judíos, se ocultaba, como el primero, en la superficie de la religión que predicaba el amor. Su signatura es la recepción hostil del Antiguo Testamento, cuyo sentido es reinterpretado y restringido por una lectura pirata.

Dado que la transfiguración no sucede de la noche a la mañana, los

peldaños de la escala comparativa, compuesta de pequeñas partes, se formulan como tareas de ejercicio y unidades de tiempo. Sería una muestra de ambición querer saltarse algunos pasos concretos. La ambición delata impaciencia, y la impaciencia, orgullo. Quien es impaciente no se ha tomado tiempo suficiente para lamentar la propia depravación; no ha ido hasta el final del intento de «matar [la ambición] con el coraje de la obediencia»[26].

En un discurso que se atribuye a Efrén de Siria (ca. 309-373), el poeta de los padres de la Iglesia (que también cultivó intensamente el género de la polémica *contra Judeos*), domiciliado en Nísibis, y más tarde en Edesa, se encuentra una fundamentación detallada de por qué nadie que desee la salvación puede conformarse si es incapaz de llorar. Suministra la introducción a la poesía de la pesadumbre respecto a sí mismo:

> ¡Vamos, pecadores, lloremos aquí para no tener que llorar allí!
> [...] ¿Quién sería capaz de exponer la prueba que cayó sobre Job?
> Una semana entera estuvo sentado sobre el montón de cenizas. ¿Cuántas lágrimas [...] derramarían las estrellas de sus ojos porque tuvo que ver cómo los gusanos corroían su carne [...]? [...] El alma muerta por el pecado necesita dolor, quejas, lágrimas, duelo y quejidos por la impiedad que la ha llevado a la perdición y a la ruina. Porque está lejos de Dios, por eso se queja, llora y gime por sí misma y vuelve así a la cercanía de Dios [...]. Cuando el pelícano, por desconsuelo por su camada, intenta matarse a sí mismo, al Creador le entra compasión y despierta a sus crías de la muerte. Pero, cuando un alma muere por impiedad y se separa de Dios, entonces, el desconsuelo de Dios es mucho mayor por su viva imagen separada de él. ¡Llora pues por tu alma [...]; deja que las lágrimas fluyan sobre ella y despiértala así de nuevo a la vida! [...] ¡Estás muerto y a pesar de ello no lloras porque tu alma se haya separado de ti! [...] Las lágrimas que caen sobre un cadáver ya no despiertan el cuerpo muerto a la vida, pero si fluyen sobre el alma la despiertan y la hacen levantarse de nuevo[27].

No sería descabellado afirmar que la literatura instructiva, tanto del Oriente griego como del Occidente latino, hasta la caída de Constantinopla, en el año 1453, y la víspera de la Reforma —en la esfera de la Iglesia ortodoxa, incluso hasta el siglo XIX—, consiste en paráfrasis de las doctrinas edificantes de Efrén. Su alabanza de las lágrimas proviene de la apropiación cristiana de la doctrina aristotélica de la catarsis, con el matiz de que ya no es el espectador el que deplora el destino del héroe envuelto en aporías, sino el ser humano caído en el

camino de la contemplación de su propia miseria. La obra de Efrén ilustra el esquema de la poesía sobre poesía hasta un punto en el que se comprende de forma definitiva el carácter poético secundario de la «verdadera *religio*» y el estatus literario secundario de su teología, siempre que uno no esté dispuesto a ignorarlo de antemano.

Si el cambio de sentido del juramento militar y funcionarial en el asunto de los sacramentos fue la operación litúrgicamente más significativa de la teopoesía cristiana, su maniobra semántica de mayores consecuencias existenciales se produjo por la permuta de los conceptos del lenguaje ordinario de muerte y vida; en el impulso oratorio de Efrén, la figura establecida en Pablo y Juan de la transvaloración espiritual de todas las cosas se había hecho ya *common sense*. Solo ahora podía resultar evidente del todo el carácter hiperbólico del concepto de pecado cristianamente acrecentado. «Pecado» no designa tanto las mayores o menores irregularidades que se deslizan en los individuos en el decurso de las acciones, deseos y sueños de su vida, ni tampoco las faltas o delitos causados conscientemente por ellos, por muy rechazables que sean; «pecado», en singular absoluto, no significa, ni más ni menos, que el «hecho» ontológica y moralmente relevante de que el ser humano como tal existe, en principio y la mayoría de las veces, como un ser desprendido en algún momento de Dios y que permanece en situación de separación a consecuencia de ello. El estar separado se le atribuye al separado como un hecho propio y una sucesión propia de hechos, con la ocurrencia, además, de que el pecado cometido por el primer ser humano (*peccatum originale*) se repite inevitablemente en el pecado propio de la progenie.

No por casualidad fue Agustín quien insistió en que el ser humano ya nace en pecado: como si el niño en la estrechez del canal de nacimiento no luchara solo por liberarse del cuerpo de la madre, sino que a la vez hiciera su propia contribución al apartamiento de Dios. Por ello, el «existir» como ser humano aislado es *per se* pecado y secuela del pecado, como acto y como estado. Con ello se abre el camino a la función simbólica existencialmente más exitosa del lenguaje cristiano: somos «arrojados» a una existencia muerta, a una existencialidad perversa fuera de Dios. Pero, a pesar de nuestra separación primordial

de Dios, que equivale a la «muerte auténtica», en el *sacramentum* del bautismo podemos encontrar todavía una oportunidad ofrecida graciosamente de jurar bandera por su reino venidero. Por la promesa en el agua bautismal, nosotros, muertos vivientes y seguidores de Satanás, somos recuperados para la vida, o, más exactamente, para la vida revitalizada. El sacerdote católico que bautiza es, de hecho, un sanitario de salvamento que reanima sacramentalmente al lactante un día después de su nacimiento[28]. Dado que el primer efecto del bautismo palidece conforme se va creciendo, el ser humano durante toda la vida tiene que ser advertido de la revitalización de la predisposición a pecar. Cuando el efecto del bautismo se debilita, la eucaristía sigue siendo de ayuda.

La inversión de los ámbitos del sentido de muerte y vida constituye el apoyo fundamental de la construcción que desde Pablo se llama *ekklesía*: la asamblea comunitaria que conforma una antipolis, es decir, un *oikos* regido por Dios como señor de la casa. Quien, tras un servicio religioso, sale de una iglesia, entendiendo como tal el *oikos tou theou* o bien como edificio, o bien como comuna espiritual, tiene un modo de comprobar si ha estado realmente «dentro»: si tiene la sensación de que se ha mezclado como uno de los pocos vivos entre una multitud de muertos semovientes.

La implicación más importante del cambio de sentido de la vida corriente en muerte se desveló en el cambio de sentido de la resurrección. Por muy definida que esté como acontecimiento posmortal, el momento de la resurrección se desplaza hacia adelante en «esta vida», en cuanto que el retorno a la vida verdadera se cumple en sucesos corrientes y actuales bajo las formas de la conversión, el bautismo y la eucaristía. El adelanto de la fecha de la muerte conlleva la anticipación de la resurrección. El sentido de la operación podría delimitarse con la fórmula «la inmortalidad ahora», que produce efectos que alcanzan hasta el idealismo alemán. Donde con mayor claridad se manifiestan es en los escritos populares de Johann Gottlieb Fichte, sobre todo, en *Instrucciones para la vida feliz* (1806), que tiene como objeto nada menos que un arte autógeno de resurrección; en ese escrito, el concepto de vida se escinde en vida verdadera y vida aparente, y la vida aparente se equipara de forma explícita con la muerte; todo ello en total consonancia, según la misma interpretación del autor, con las

doctrinas del cristianismo bien entendido, tal como pueden deducirse del Evangelio según san Juan.

El Lejano Oriente desarrolló una versión casi cóncava de la doctrina cristiana de la resurrección predatada al animar a la desidentificación del meditador respecto de su existencia encarnada. El espíritu que desea la liberación ha de llegar tan lejos que no se sienta afectado por su nacimiento ni por sus consecuencias con el fin de detenerse en la paz tranquila del no-haber-nacido, anterior al episodio de la existencia y que persistirá tras él. Si el cristiano antiguo creyente es un *athanasios* (un sin muerte), su compañero extremooriental es un *atokos* (un «no nacido»).

Las consideraciones de Efrén sobre lo imprescindibles que resultan las lágrimas encontraron un fuerte eco casi trescientos años después en los últimos párrafos de la escala del paraíso que Juan dedicó al «calabozo», a ese sitio de ejercicio de la vergüenza y de la autohumillación, en el que tenía que practicar duro quien abrigara alguna esperanza de perdón por la separación de Dios. Como una colonia de castigo, el lugar quedaba una milla fuera del convento. En él escenificaban los penitentes, enfurecidos contra sí mismos, las metáforas más extremas que podían de la separación, del aislamiento, de la abyección y del autodesprecio. Hugo Ball, con total precisión, llamó «atletas del duelo»[29] a los hermanos que bajo el sol ardiente, con los pies en la estaca, se inculpaban ellos mismos de todos los pecados cometidos y no-cometidos. De hecho, en aquel tiempo los monasterios se llamaban también «asceterios», lugares de ejercicio (del griego *askein*, «ejercitar»). En ellos competían los monjes como «atletas de Cristo» por la recompensa de la autohumillación. Quien busca la salvación tiene que poder abominar de sí; pasa por ser feliz quien consigue renunciar a sí mismo; y el más feliz es el que huyendo de su yo corrupto logra el don de las lágrimas. La temprana psicología monacal había descubierto lo que Kafka volvió a comprender a su modo: la culpa sigue inmediatamente al castigo[30].

La poesía de los excesos eclesiales se fundaba en una topología metafísica, que mostraba por dónde pasa la fisura en el mundo creado. La línea divisoria conduce por en medio del interior humano. El yo

pecador vulgar ha de adscribirse al mundo cotidiano, mientras que el núcleo anímico estable conforma un enotra-parte que muchos no han visitado jamás; es, por decirlo así, la sucursal del cielo, que como chispa eterna arde bajo la ceniza de la autoconciencia profana. Se evoca retirándose uno al recogimiento interior. Cuando los monjes de Oriente, como también después los de Occidente, se aislaban, seguían, la mayoría de las veces sin saberlo, una sugerencia de Platón según la cual el ser humano de la verdad es *ho eso anthropos*; el joven Agustín tradujo esto sin rodeos —siguiendo indirectamente a Pablo (II Corintios 4, 16:

qui intus est)— como *homo interior*. «No vayas afuera; vuelve hacia dentro. En el ser humano interior habita la verdad»[31]. La figura del «ser humano interior» muestra que entre los cultos de la Antigüedad media y tardía ya no bastaban los tradicionales adiestramientos en la obediencia para la creación de conformidad social y religiosa: tenían que ser sustituidos por obediencia interior a las propias convicciones, a riesgo de que el principio de convicción produjera una reacción en cadena de dudas inconformistas.

El ser humano exterior acostumbra a residir en casas, y el interior es habitado, por muy dudosos que puedan ser sus huéspedes. Los griegos preplatónicos hablaban de buenos y malos demonios que acompañan al yo. De Sócrates se sabe que acostumbraba a tratar con un *daimonion* de grado superior, con un ser divino más allá de los dioses del pueblo. Más tarde eso significó sin más: «Dios» vive en lo más interior. Agustín precisó, dirigiéndose al Supremo: tú eres *interior intimo meo*; estás más cerca de mí de lo que yo mismo podría estar. «El ser humano» en su cotidianidad prefiere vagar fuera. Como dijo Martin Heidegger, «El ser humano es el afuera».

Entre el siglo III y el IV fueron las anacoresis de los meditadores egipcios y sirios las que establecieron para individuos aislados los prototipos de estructuras espaciales simples en el *retreat*, ya fueran cabañas primitivas o cuevas en rocas áridas, o edificios abandonados en el desierto; incluso tumbas vacías se utilizaron como lugares de oración y de autoanálisis. Así sucedió en el caso de Antonio Abad (ca. 251-356), canonizado poco después de su muerte, cuya reputación se debió a las

descripciones de sus luchas visionarias sin fin con malvados demonios invasores de su morada y de su interior. Si sus historias no hubieran consistido en imágenes interiores inobservables, Antonio podría ser considerado como padre de la *fantasy-fiction*, además de como patriarca de la psicopornografía; que vulvas aladas y dentadas tiraran violentamente de él hubo de ser horrible para el acosado; peor era el desfile de herejes que intentaban persuadirlo y que siempre querían tener razón. Se hizo tan mayor que puede creerse la leyenda de que tras tanto tiempo superara todas las tentaciones.

Pronto tras la fundación de los primeros monasterios —el primero fue erigido apenas cinco años tras la muerte del patriarca por sus discípulos en un oasis a quinientos kilómetros al sur de Alejandría— la investigación espacial monástica llegó al punto en que pudo cumplir también con medios arquitectónicos la tarea de ofrecer receptáculos para las necesidades del *homo interior*: se pasó a dividir los dormitorios comunes en espacios separados, por regla general, utilizando paredes intermedias de madera. El principio del monasterio, el encerramiento frente al «mundo exterior» (de ahí la palabra *claustrum*), convirtió el interior del edificio en un espacio de retiro para cada monje. Con razón pudo decir Juan Casiano (ca. 360-425): *Cella facit monachum*. Toda celda debía convertirse en palestra para el pentatlón del monje. Sus disciplinas consistían en esfuerzos de superación relativos al mirar innecesario, al escuchar curioso, al hablar vacío, al deseo impuro y al resentimiento secreto contra la obediencia, que casi nunca se extingue completamente. En la celda se ponía un límite a la «falta de morada»[32] del existente normal que vive evadiéndose de sí mismo.

Desde el Egipto monástico comenzó el individualismo arquitectónico de Occidente su carrera haciendo valer el esquema de «un ser humano, una habitación», esquema que en la poética moderna del espacio se convirtió en aparente obviedad[33]. El principio de la celda ha sobrevivido arquitectónicamente en las cárceles, y en la biología, que a partir del siglo XVII (tras la introducción del microscopio y el descubrimiento de patrones regulares en la materia orgánica) se apropió de la metáfora de la celda (*cellula*) basándose en la arquitectura tardomedieval del convento. El motivo del aislamiento del mundo se manifestó ocasionalmente también en las recalificaciones de monasterios anteriores. Así, el monasterio de Claraval, fundado en 1115

por Bernardo, fue reconvertido en la época napoleónica en cárcel, en el mayor centro de Francia de ese tipo y con las peores condiciones de una prisión: para los más miserables de los presos la estancia se agravaba encerrándolos en jaulas de hierro que recordaban las jaulas de herejes de Münster y que anticiparon las jaulas de terroristas de Guantánamo; Victor Hugo situó en ese horroroso lugar de castigo su relato *Claude Gueux* (1834), que historiadores de la literatura consideran como ejercicio preparatorio para la novela político-socio-romántica de época *Les Misérables* (1862). El monasterio de Siegburg, fundado en 1064, fue desde 1803, de manera sucesiva, un manicomio, un presidio, un lazareto, un hotel y un centro de congresos.

Apoyándose en el ejemplo de los padres solitarios del antiguo Oriente, el monacato occidental llegó a su propia exageración a través de la institución de la práctica de reclusión o inclusión, que también se denominó monacato de clausura. Introdujo el desierto, convertido en portátil, en la cultura occidental de las órdenes como espacio de retiro y de privación sensorial. Los habitantes de un inclusorio, mientras se celebraba una misa fúnebre híbrida, eran emparedados en una celda, a la que solo se accedía desde fuera a través de una especie de ventana de abastecimiento o pasaplatos, y a veces también había una estrecha posibilidad de mirar al espacio interior de la iglesia. La entrada en la celda presuponía el voto de aislamiento de por vida. Solo en la ciudad tardomedieval de Colonia, todavía en la época del joven Lutero, parece que había dieciocho celdas; estaban construidas, por regla general, como añadidos a iglesias conventuales o iglesias ciudadanas, y ocasionalmente también a las murallas de la ciudad. El inclusorio era, sobre todo, un dominio femenino; las emparedadas más conocidas fueron Wiborada de Saint Gall (siglo X) y Juliana de Norwich (siglo XIV). También la joven Hildegarda de Bingen (1098-1179) vivió varios años en «inclusión», influenciada por su maestra Jutta de Sponheim.

En ninguna otra parte se manifestó con semejante vehemencia en el monaquismo occidental la violencia hiperbólica del entenderse o poetizarse fuera del mundo. Aquí las metáforas de la separación (*anachoresis*), de la despedida de la vida exterior, de la emigración y traslado a la esfera del *homo interior* fueron puestas en práctica con

rigurosa consecuencia. Hubo de suponer para los transeúntes de aquella época una imagen intranquilizadora pensar que tras las puertas tapiadas de los eremitorios se ocultaba un núcleo celular viviente en ensimismamiento místico. A la vista de la tradición de los inclusos se impone una línea de Franz Kafka: «La jaula fue a buscar un pájaro».

Análogas cosas increíbles pudo mostrar desde el siglo V el desierto montañoso silícico del norte de Siria, que se revistió de un bosque de columnas habitadas por monjes meditadores, los padres fundadores del verticalismo. Se presentaban todos ellos imitando a Simeón el Estilita el Viejo, también llamado el Grande (389-459), del que se dice que vivió 37 años sobre capiteles de columnas cada vez más altas, y al final sobre una de 18 metros de altura, la mayor parte del tiempo de pie, en oración constante, con ayunos extremos y renuncia casi completa al sueño. Lo que enseñaban *coram publico* Simeón y muchos otros hombres subidos a las columnas eran locuciones como «acercarse al cielo», «elevarse a Dios en oración» y «abandonar el mundo», todo ello completado con un aditamento de milagrería que se refrendaba por la victoria permanentemente sobre la *physis* humana. Al pie de la columna de Simeón parece que se reunían no solo los curiosos de la ciudad de Antioquía, situada a dos días de caminata, sino masas venidas de lejos en busca de milagros; la fama de Simeón alcanzó hasta la Galia, incluso llegó a Britania, e igual de lejos hacia el este. En un pueblo cercano al escenario de la ascesis extrema sobre columnas, surgieron del suelo centros de peregrinos de varios pisos, cuyas ruinas recuerdan a turistas modernos de Siria que ya hace milenio y medio que la curiosidad y la lascivia espiritual bastaban como motivos de viaje. El emperador de Bizancio Teodosio II (muerto en el año 450) se contó entre los visitantes de Simeón; insistió en subir hasta la plataforma del orante para recibir consejo espiritual y político; posiblemente se veía como un colega del estilita, dado que él también estaba llamado a aposentarse en una columna alzada hasta lo sobrehumano, el trono de Augusto en Bizancio, rodeado de hostilidades invisibles, intrigas etéreas y ensimismado en medio del murmullo de susurradores espirituales.

Las ascesis de los orantes en pie sobre las columnas se movían en el espectro extremo de lo incómodo; incluían torturas anímicas

acrecentadas, como las que acompañan a la autoaversión aprendida y bien lograda. Sus motivos se encontraban siempre en procedimientos endorretóricos y endopoéticos reforzados, que se traducían en esfuerzos psicofísicos crónicos. Las oraciones, ya sean hechas según formularios o en articulación libre, constituyen variantes de esto mismo más fácilmente comprensibles para los no experimentados. Si los depresivos de los tiempos modernos experimentan no pocas veces autodesprecios amorfos, las crisis de este tipo conseguían encontrar antes una forma con sentido en ejercicios penitenciales. Por otra parte, precisamente los conventos eran focos de acedía, de aquella enfermedad monacal en la que no podía distinguirse entre la falta de impulso y el sentimiento de abandono de Dios y del mundo. De todos modos, se podía sugerir a los monjes vacíos que incluso el apagamiento era un estadio del camino de salvación. Se cernía sobre ellos el supuesto típico del *milieu* de que el mundo era un lugar en el que era absurdo y perjudicial sentirse como en casa.

Que disposiciones estéticas pudieran llevar a autolesiones está en la naturaleza de las cosas, sobre todo, cuando los ejercicios eran aguijoneados por el espíritu de la competitividad. ¿Por qué no habría de ser yo el primero en el autorrepudio? Cultivándola, la apostasía forzada del yo desemboca en las ascéticas del culto al dolor. Quien busca el tormento se siente más; quien se siente más tiene mejor motivo para apostatar de sí. A la vista de fenómenos como estos, Nietzsche había llamado a la tierra la «estrella ascética», habitada por gentes malhumoradas, para quienes el autotormento servía de única fuente de alegría. Entre los practicantes del culto al dolor, metáforas del ámbito de lo espinoso, cortante, mordiente, punzante, fustigante, candente y penetrante se hacen realidad con instrumentos adecuados. Quien posee un sistema nervioso puede proporcionarse dolor a sí mismo buscando participar en comuniones no-triviales: la recompensa del dolor consiste en la idea de entrar en la comunidad de los santos sufrientes. Quien quería llegar alto podía imaginarse que habría de compartir las penas del Señor.

Con bastante frecuencia, en la base de un exceso hay reflejos primitivos de autocastigo. Parece que uno de los padres del desierto, en un ataque de sensualidad, se arrojó a un seto de espinas y se revolcó en él hasta que el demonio venéreo emprendió la huida. Son notorias

algunas formaciones salvajes de élites por medio del culto al dolor: penitentes de la Alta Edad Media se movían en manadas por el país maltratándose con látigos y flagelos provistos de puntas mientras proferían palabras injuriosas contra la autoridad mundana y eclesial; se necesitó un decreto papal para poner fin, a finales del siglo XIV, al anarquismo flagelante. Desde tiempos antiguos, los eremitas y monjes llevaban ásperos ropajes para que no surgiera la idea de que se está en el mundo para sentirse bien en la propia piel. Los miembros de pleno derecho de la orden católica del Opus Dei, fundada en 1928, que al principio estaba cerca del fascismo español antes de que este se decantara, después de Franco, en un extremismo de derechas, los llamados numerarios, están obligados todavía hoy a someterse a ejercicios regulares con un cinturón penitencial armado de púas que se ata apretado rodeando el muslo; como para los padres de Oriente Próximo, vale para ellos la regla que dice que la «incomodidad obliga». Algunos de los practicantes aseguran que el ejercicio es fácil de seguir, que no supone más que una moneda pequeña de mortificación. Los drogados de Dios, en España y en otras partes, pueden libremente aumentar la dosis. Cosas semejantes se cuentan de diversas órdenes ascéticas.

Practicantes decididos que cultivan el dolor tomaron el requerimiento de superar el ser humano exterior en ellos mismos mucho más literalmente que los practicantes moderados que concibieron el arrepentimiento práctico como metáfora de una transacción en el mercado de deudas amortizables. Buscaron en el dolor del castigo el gran medicamento de la existencia. Entre sus círculos se reclutaron no pocas veces expertos que se presentaban ante el resto del mundo como depositarios de la «experiencia religiosa». Lo bien elegida que estaba la expresión se muestra en que los así designados parecían a menudo tener acceso a estados extáticos, que podían evocar como piezas en un instrumento musical de su elección. La expresión aparentemente paradójica «técnica del éxtasis» apunta a la naturaleza evocable voluntaria de situaciones mentales psíquicas excepcionales. Tras un ayuno de cuarenta días es posible que ocurran muchas cosas que no suceden en el metabolismo en condiciones normales. La privación prolongada de sueño, fuertes dolores autoinfligidos, el ayuno intensivo, movimientos monótonos sin fin y otros ejercicios que

provocan el reajuste del organismo a complejos programas primarios de alarma y alucinaciones[34] despiertan no pocas veces estados interiores en una escala que va del desquiciamiento a la iluminación.

Incluso lo más extremo parece seguir siendo «integrable» mientras sea enmarcado en una doctrina espiritual. El sufrimiento ocasionado conscientemente conserva la cualidad de un hecho bien logrado. Las características destacadas de la técnica, la transformación de energía y la repetibilidad se dan en los ejercicios religioides psíquico-físicos. La transformación de energía sucede cuando los gastos de energía en un punto son compensados con refuerzos en otro. Arnold Gehlen fue el primero en formular esto con precisión en su teorema de la «descarga» [*Entlastung*][35]. En el mismo se basan conceptos tan heterogéneos como el celibato sacerdotal, la promoción de los dotados, la acrobacia y los deportes extremos. Por lo que respecta a la repetición, ella es el arma universal de los ejercicios al servicio de proyectos de automodelación. No solo la celda, sino también la repetición hace al monje; hace al músico, al atleta, al funámbulo, al jasid, y ocasionalmente al culto.

Aunque no muestren ningún aspecto técnico-extático, actos de la *imitatio Christi* desembocan ocasionalmente en un anhelo de padecimiento extremo: cuando el predicador reformista dominico Girolamo Savonarola, junto con otros dos compañeros de orden, iba a ser ejecutado —por ahorcamiento y posterior cremación de los cadáveres— el 23 de mayo de 1498 en la Piazza della Signoria de Florencia bajo las acusaciones de herejía y división de la Iglesia, su hermano de orden fray Domenico de Pescia pidió a los jueces el favor de ser quemado vivo para sufrir por el Señor y con el Señor. Evidentemente había asumido la idea, que se iba extendiendo desde los días de Francisco de Asís, de que el verdadero creyente conseguiría por el padecimiento (pasión) la *conformitas* con Cristo[36], lo que muestra que el «conformismo» comenzó como extremismo. Su ruego fue rechazado, incluso desaprobado por las autoridades de la orden. De todos modos, parece que se acercó al patíbulo lleno de alegría festiva.

Entre sus modelos podría encontrarse Ignacio de Antioquía (ca. 50-110/117): cuando el temprano padre de la Iglesia, que había causado disgustos como disidente religioso en la época del césar Trajano (110-117), fue llevado bajo estrecha vigilancia desde el este hacia Roma, donde debía sufrir su condena *ad bestias*, escribió a sus amigos

cristianos del lugar para decirles que no debían hacer nada para liberarlo; que estaba deseando que llegara el día en que como trigo de Dios fuera molido por los dientes de las fieras salvajes, convirtiéndose en «pan puro». La tesis de la mística del Sagrado Corazón de Jesús Margarita María Alacoque (1647-1690) señala el camino para los sucesores de tales candidatos a la extinción: «El mayor sufrimiento consiste en no sufrir lo suficiente».

Hasta el día de hoy, interpretaciones de la Pasión e imitaciones de la crucifixión se han consolidado como parte del folclore de distintas regiones católicas, desde Baviera hasta Filipinas. Se puede ahorrar aquí ocuparse de análogos rituales de sufrimiento en culturas religiosas diversas, ya se produzcan en la India, en España, en Rusia o en Irán. Puede que deban su efectividad al embrutecimiento, al refinamiento o a una unión de ambas cosas; en todos hay que contar con la paradoja endocrinológica de que el dolor puede hacerse valer como psicofármaco y autonarcótico. En la religión, como en el deporte y en otras disciplinas de ejercicios intensos, vale la divisa: *There is no gain without pain*[37].

Pertenece tanto a los motivos como a las consecuencias de las Reformas del siglo XVI que las Iglesias protestantes alejaran de sí el recuerdo de las ascesis extremas. Lo que mantuvieron como «ascesis intramundanas», por utilizar la expresión de Max Weber, fueron, por regla general, disciplinamientos moderados del modo de vida. Poseían siempre la forma de calcos de la literatura religiosa en la existencia cotidiana. De la ascesis permaneció la regulación metódica del curso del día. De ella trataba la inagotable propaganda *how-to-do* de principios de la Edad Moderna, a la que pertenecían los manuales para el cortesano, los escritos de buenas maneras y la literatura de los padres de familia, los almanaques con citas de la Biblia, sin olvidar los calendarios con las sentencias de sabiduría del día. Donde había florecido la histeria sagrada, surgieron monoculturas de obligatoriedad moderada. Podría decirse con razón que el protestantismo —en el caso de que fuera lícito el despreocupado singular— provocó la liquidación de Oriente en el cristianismo occidental.

De hecho, la *vita activa* cristianizada reabsorbió la contemplación y la introdujo en la motricidad de la vida ciudadana con éxito. Si esto condujo a una nueva afirmación del mundo o desembocó en una huida

permanente de este hacia adelante es una de las cuestiones que la Modernidad debería plantearse, tanto si está orientada desde la perspectiva protestante como desde la católica. Forma parte de la cultura general occidental el hecho de que el joven Martín Lutero, no sin fuertes crisis, llegara a sus conclusiones; aunque, desde el punto de vista del oriental Juan Clímaco, Lutero sería un monje apenas medio formado, que se despidió en el peldaño de celda del curso de la escalera pneumática. Cómo Lutero encontró consuelo en la fe en medio de la semidesesperación de sus años jóvenes (*propre desperatio*, según la tesis 16 del rótulo de 1517) quedaría como secreto autoterapéutico suyo a pesar de toda la sobreabundante propaganda reformadora.

Resulta comprensible por qué, tras la aparición de Lutero y Calvino, innumerables luteranos y reformados, con los príncipes de los países del norte a la cabeza, quisieron ahorrarse el rodeo a través de Roma. Para ellos no era previsible que el intento de enclaustrar discretamente la vida burguesa de manera abierta, tal como se llevaba a cabo entre el siglo XVI y el XVII a todos los niveles de seriedad entre el puritanismo y el latitudinarismo, no podía más que dar como resultado una solución provisional. Con la imagen protestante originaria en mente de que la imitación de Cristo también podía sufrirla ahora un sacerdote en los brazos de su esposa, muchos pupilos de la Reforma sacaron la conclusión de que era plausible buscar la proximidad de lo Supremo en la abierta naturaleza.

Algunos sistemas de prácticas de ejercicios inspirados en el budismo, fundamentalmente implantados en Japón, proporcionan una visión inquietante de elaboradas estrategias de autoconsunción al servicio de la transformación espiritual. Entre ellos, la escuela extremista del *kaih¯ogy¯o*, practicado por monjes de la escuela Tendai, ha despertado recientemente también cierta atención en Occidente. En sus mayores variantes esta «ascesis de rodeo de la cumbre» consiste en una secuencia repartida durante siete años de mil caminatas nocturnas de una longitud de treinta, luego sesenta, e incluso de ochenta y cuatro kilómetros; los monjes caminantes rodean el monte Hiei, en las cercanías de Kioto, cinco veces cien, dos veces doscientas noches consecutivas, a lo largo de un sendero señalado con doscientos sesenta puntos de oración; en esas

caminatas desgastan numerosas sandalias de estopa; a pesar de sus breves momentos de sueño, los monjes se mantienen entrenados también para participar en las oraciones diarias del convento. El ritual se remonta a un monje de nombre S¯o¯o Osh¯o, que vivió en el monasterio del monte en el cambio del siglo IX al X. Según parece, en el punto álgido de la secta Tendai había allí alrededor de tres mil lugares de retiro. El exceso en el exceso lo constituía una fase de nueve días al final del quinto ciclo de caminata, que preveía ayuno completo, falta de sueño consecuente y continuo erguirse y agacharse en un pórtico del templo, con prohibición estricta de tumbarse, para lo que había continuamente dos ayudantes al lado del sujeto en prueba con el fin de sostenerlo en la lucha contra la tentación de dejarse caer. Al final de la hiperascesis se producían inevitablemente visiones del imaginario del panteón budista, con, entre otras cosas, la aparición del Buda Amida y del esotérico Fudo My¯o¯o. Si un monje quería abandonar su intento tras el día centésimo primero, se ponía a su disposición un cuchillo con el que matarse.

En lo completamente inconcebible rayaban las mortificaciones de los sacerdotes budistas que decidían entrar en el nirvana automomificándose. El procedimiento se conoce bajo el nombre de *sokushinbutsu*. Se practicaba sobre todo en monasterios de la escuela esotérica del Shingon-sh¯u, en el norte de Japón. Parece que la introdujo un monje del siglo IX. Consta de tres fases de mil días cada una. La primera fase prescribe una dieta radical con el objetivo de la completa eliminación de grasa y la autodeshidratación hasta que del individuo no quedan casi literalmente más que huesos cubiertos de piel. Formaba parte del procedimiento pasar horas de baños en saltos de agua gélida. En la segunda fase, el resto del cuerpo del monje, que solo tomaba ya pequeñas cantidades de cortezas de árbol y raíces, era cuasi amojamado por dentro por la ingestión de tés venenosos (tenía que hacerse resistente de esa manera contra los ataques de bacterias y gusanos). El aspirante al nirvana vomitaba a menudo y sufría fuertes dolores. El sistema nervioso, que propiamente apenas era utilizado ya, producía en la mortificación cimas indecibles de dolor. La máxima *sarvam dukha*, toda existencia es dolor, alcanzaba entonces de verdad una literalidad infernal. Si el meditador no se supiera en un camino que habría de hacer mucho bien a la salvación en general, dejaría de respirar antes. Dado

que ya no existía más que como salvador, se mantenía en vida durante un tiempo inconcebiblemente largo.

Al final, el practicante era encerrado para la tercera fase de mil días en postura de loto en una estrecha cripta unida al mundo exterior por un canal de aire y una campana; el caminante hacia el más allá solo se alimentaba ya del aire. Si desaparecía durante cierto tiempo el toque desde el interior de la cripta, los sacerdotes sellaban la tumba y la abrían al acabar la tercera fase de mil días. Entonces se comprobaba si, a pesar de todo, había comenzado en el vencedor de sí mismo la putrefacción, cosa que sucedía la mayoría de las veces. Solo por eso no había por qué despreciarlo, pues se había expuesto al riesgo extremo. Pero del ocasional éxito del *opus magnum* se tomaba nota con el mayor respeto. Del último medio milenio se informa de alrededor de veinticinco casos de muerte cumplida con conservación del propio «cuerpo» reseco y amojamado.

Desde el rescate de su reliquia de la tumba, el muerto era venerado como un «buda viviente». A su modo, Oriente conoce también esa inversión vida-muerte sin la que la teopoesía cristiana no habría sido efectiva hasta sus radicalizaciones extremas. En algunos lugares existía la creencia de que las momias estarían, de modo sutil, todavía en vida; se les adscribía una presencia espiritual salvífica. En ocasiones un cuerpo así era expuesto en un relicario para que sirviera de objeto de meditación para peregrinos; en algunos casos, la automomia se recubría con una figura dorada de Buda. Cuando un adorador se acercaba a un objeto así, tendría que notar que ante él estaba, oculto bajo la figura en forma de Buda, el absoluto no-objeto. Habría de sentir una presencia de la que provenía una delicada radiación más allá del ser y la nada[38].

Procedimientos análogos, posiblemente menos crueles, se conocen de Tailandia y de Mongolia. Algunas momias de monjes del Tíbet han causado sensación porque su conservación claramente no seguía métodos japoneses ni egipcios. El caso más reciente de una momificación como despedida de la vida parece que tuvo lugar en 1973 en un monasterio de la isla tailandesa de Koh Samui. El abad del monasterio, Wat Khunaram, de casi ochenta años, falleció en postura de meditación después de haber advertido a los hermanos de que en caso de no corromperse expusieran su cadáver con el fin de recordar a sus prójimos las doctrinas de Buda. Dado que su cuerpo se conservó, los

monjes consideraron que había motivo para seguir su propuesta. Unas gafas de sol ocultan la vista de las cuencas vacías de los ojos. Es como si un prominente turista descansara sin ser reconocido ante el templo.

Está fuera de duda que estas ascesis se basan en aplicaciones físicas de metáforas endorretóricas y verbos poéticos, como los del «extinguir», «dejar atrás», «consumir», «vaciar» y «cesar». Lo que hay que extinguir desde la base son la sed y el fuego, entendidos ambos todo lo posible en sentido figurado. Lo que hay que mantener es el afán incendiario de la base de la adicción al prestigio, a la posición y a la autoimportancia. Los ejercicios polifacéticamente desmedidos eran variantes de la decisión de la despedida de uno mismo. Servían a la autopoiesis del vacío.

A los ojos del observador occidental, tales procedimientos parecen suicidios dilatados que producen extrañeza y horror por la prolongación de las agonías. Esa apariencia se acompaña de la sospecha de que ha de tratarse de malas comprensiones de metáforas de iluminación que aparecen en los escritos sagrados del Lejano Oriente. Con ello se olvida, la mayoría de las veces, que Occidente también cuenta con una fascinación de características propias por las momias, sobre todo en el entorno de las órdenes y de las Iglesias ortodoxas, en las que se afirmaba y celebraba la conexión entre la santidad cumplida y la incorruptibilidad de los restos mortales. Circulaba el rumor de que de los cuerpos de los santos emanaba un buen olor supramundano. La propaganda soviética de los años veinte procedió contra la «superstición popular» divulgando imágenes de muertos normales incorruptos; por ejemplo, la de un falsificador de moneda incorrupto de la época de los zares; también la foto de una rana muerta que había quedado atrapada en un conducto de aire y, perfectamente deshidratada, se presentó como testimonio de la verdad del materialismo[39]. Los participantes del culto budista, sin embargo, entusiasmados por la salvación en la extinción, consideraron a los «budas vivientes» nada menos que como las caligrafías más sublimes de la nada.

18

Kerigma, proclamación, ofertas militantes o: Cuando la ficción no está para bromas

En las discusiones de sociólogos de la religión que tomaron la palabra tras la Segunda Guerra Mundial, con Peter L. Berger en primer lugar, se hizo costumbre describir el amplio campo en el que accionan unos al lado de otros los numerosos sistemas de religión en la sociedad moderna o posmoderna como un «mercado» en el que los ofertantes promocionan sus productos. Algunos hablan irónicamente de un bazar o de un supermercado, y otros, más bien en tono decepcionado, de una liquidación o de un concurso de envoltorios de contenidos semejantes. El juicio peyorativo llega hasta el menosprecio cuando se designan fenómenos religioides como simples modas.

Quien enjuicia así descuida la posible sutilidad del concepto «moda», que en principio no significaba más que la imitación pasajera de un modelo temporalmente atractivo. Giacomo Leopardi, en su «Diálogo entre la moda y la muerte», contenido en sus *Operette morali* (1835), mostró hasta qué punto el desprecio de la moda sucumbe ante una falacia convencional. Hace que la más joven (la moda) grite a la mayor (aquí, la muerte femenina): «¡Madama Morta, Madama morta!», a lo que la muerte responde: «Espera el momento y vendré sin que me llames». La moda replica: «Como si yo no fuera inmortal. [...] ¡Yo soy la moda, tu hermana! [...] ¿No te acuerdas? La caducidad nos ha traído a ambas al mundo». «Lo recuerdo bien y sé también que ambas nos esforzamos del mismo modo en destruir y cambiar incansablemente las cosas terrenas, aunque tú tomes otro camino para ello que yo»[1].

En conexión con la obra de Gabriel Tarde *Las leyes de la imitación* (1890) puede concebirse la moda —en vecindad léxica y objetiva al concepto de modernidad— como imitación epidémica de lo contemporáneo y no acreditado, acompañada de la conciencia de la

volatilidad tanto de lo imitado como de la imitación. Se coloca así en contraposición marcadamente ágil a la prosecución de la tradición como imitación de lo viejo, de lo clásico, de lo acreditado por la «costumbre de lo acostumbrado», por recordar la expresión de Nietzsche, que resalta en la costumbre el efecto coactivo de convenciones inculcadas y sancionadas.

En el culto tradicional que se practica desde tiempos inmemoriales de forma implícita, y, más recientemente, es decir, en días posrevolucionarios, también explícita de modo «conservador» como cultivo de lo tradicional, se ve a menudo lo imitable traspuesto a alturas tan sublimes que se comprende por qué la antigua imitación exigía *per se* una distancia sumisa y prohibía estrictamente la parodia. Ambas, sin embargo, la imitación de lo contemporáneo y la de lo tradicional, son hijas de la innovación: así llama la Modernidad al lado productivo de lo pasajero. Una atraviesa largas cadenas de repetición y variación, y la otra varía con mínimos cambios en la dirección del viento.

En el uso peyorativo del concepto de moda se pasa por alto que todo lo que después se reconoce como una tradición respetable, también en asuntos religiosos, al principio hubo de ser una imitación incierta de una novedad, sobre cuyo futuro *in situ* nada había decidido. Si las primeras imitaciones no se refirieran a innovaciones con las que solo se podía conectar haciendo suya una moda —tampoco una nueva doctrina de salvación está probada al principio, igual que una moda recién lanzada—, los imitadores no contarían con nada que les pareciera digno de seguir. No es casual que la metáfora más antigua de conversión en la esfera cultural mediterránea fuera «vestirse de Cristo», en el sentido de vestirse una persona con una nueva indumentaria. Su autor es Pablo, a quien no pueden negarse conocimientos en asuntos de telas[2]. La imagen de la vestimenta ya en el tiempo de Pablo había recorrido una larga historia previa en los juegos de lenguaje sagrados de cultos indoarios. Las vestimentas hacen identidades. En el caso de los eremitas cristianos, clérigos, miembros de órdenes y profesores, se realizaron cambios de atuendo reales, hasta que la Reforma, la Ilustración y la Modernidad se ocuparon de separar la religión de la vestimenta y el estatus social.

La cristalización de una tradición se produce por las imitaciones de imitaciones que se impusieron a sus contemporáneos y a sus descendientes bajo el aspecto del valor de imitación con posible efecto

duradero. La brevedad de la vida humana tiene como consecuencia que también contenidos rituales, doctrinales y anecdóticos relativamente nuevos sobrepasen los cien años en la trasmisión a la tercera o cuarta generación y, con ello, sobre todo en culturas de trasmisión oral, generen la impresión de inmemoriales. «La memoactividad es la *fitness* de los dioses». Por seguir citando a Heiner Mühlmann, el efecto de eternidad se sigue de la «mala comprensión de lo lento»[3]. Lo que se mantiene en el recuerdo cien años o más vale ya como algo venerable por su edad, quizá incluso como eterno.

Que la especulación sobre imitabilidad no acabó en el vacío a veces lo demuestra un libro de instrucción espiritual aparecido de modo anónimo en torno al año 1418 bajo el título *De imitatione Christi*. Se atribuye a un canónigo agustino alemán, que vivió desde joven en Holanda, llamado Tomás de Kempis. Es un *opusculum* que, con aproximadamente tres mil tiradas e impresiones, se convirtió en el libro más extendido en Europa después de la Biblia. Entre la quincuagésima quinta y la septuagésima generación *post Christum natum* (1450-1750), consiguió entre los alfabetizados del Viejo Mundo una cuasi omnipresencia que favoreció también la era Gutenberg incipiente. Las primeras impresiones aparecieron en los años ochenta del siglo XV (en 1486, en Augsburgo, y en 1488, en Toulouse), lo que demuestra que la idea «moderna» holandesa de la devoción irradió hasta las ciudades del sur.

A causa de su tendencia mitad edificante, mitad culto al dolor, la *imitatio Christi* hubo que cumplimentarla a partir del siglo XVI, para lectores de todas las confesiones, con imágenes, fórmulas y asociaciones provenientes del tesoro de experiencia de sus ejercicios privados de devoción. Allí donde hubiera sufrimiento existencial, siempre se imponía la analogía con la crucifixión. Parece que todavía Luis Capeto, antes rey Luis XVI de Francia, leía el libro en los días de su cautiverio en el Temple antes de su decapitación. Ya en su título puede reconocerse la elevación de matiz del concepto de «imitación» al de «seguimiento». La palabra delata el impulso de pasar de la imitación de un modelo a la asunción interiorizada de su *modus vivendi*. De la moda al martirio solo hay un paso. Durante un cuarto de milenio la *imitatio* representaba

la garantía —solicitada con apremio en los círculos temprano-burgueses a causa de los miedos al más allá alimentados por la Iglesia— de que el camino de la salvación podía encontrarse también fuera de los muros conventuales, a pesar de que el libro estaba escrito por un clérigo para sus iguales. El resto lo proporcionó la analogía de las agonías: aunque la mayoría de las muertes no tienen nada en común con la crucifixión, la ejecución del Señor permite la comparación fraterna con el final de una trayectoria vital humana a menudo destrozada por luchas dolorosas.

Mientras las imitaciones se produzcan dentro de una generación y en una región poblada de modo relativamente homogéneo, no puede emitirse un juicio sobre su carácter de moda, es decir, sobre su potencial de crear series a largo plazo. Solo después de que una cadena de imitaciones en un colectivo sobrepase el umbral generacional, y posiblemente también el espacio vital del grupo cultural que proporciona el impulso, se decide si de los rayos de imitación (en palabras de Gabriel Tarde: *rayons imitatifs*) primordiales surgen haces o flujos, y si de flujos de flujos derivan instituciones con reglas internas, escritos clásicos con un sistema propio y roles funcionales que se puedan aprender. Que tales transiciones son posibles se demuestra en cuanto aparecen *influencers* que se implican con todo lo que tienen, son y saben en favor de sus marcas y que, en caso necesario, están dispuestos a morir por sus productos.

Entre las modas de culto precedentes que consiguieron subir a la primera línea de las tradiciones religiosas expansivas y transgeneracionales destacan, de modo indiscutible, el cristianismo y el islam; el primero como secesión disruptiva del judaísmo con perspectivas de futuro inciertas al principio; y el segundo como secesión secundaria de modelos judíos y cristianos y, tras una corta fase de secreción elitista, claramente decidido a unir la propaganda sin violencia del asentimiento a su fe con la persuasión armada. A ambos les es común la convergencia, tomada del judaísmo, de ley divina y libro sagrado. Por su tendencia al libro, las novedades de culto sobrepasaron el radio de imitación de modas virtuales sin escritura; consiguieron capacidad repetidora gracias a su legibilidad en tiempos en los que no quedaba vivo ya ningún imitador de la primera época. Para los judíos de

la época de Jesús la forma escrita era una antigua herencia; un Jesús que regresara no podría sorprenderse de ver en circulación rastros escritos de su primera aparición, pues las circunstancias de su salida del escenario terrenal tenían que haber ocasionado, a la fuerza, efectos memoactivos extremos; para los árabes del entorno del profeta, el mundo de la escritura fue una consecución más reciente; la aparición del Corán, en efecto, fue realmente como si Alá no solo hubiera revelado en él las instrucciones para la vida correcta, sino, con ellas, a la vez, el arte misma de la escritura. Las poesías preislámicas puestas por escrito tuvieron que soportar ser arrinconadas como testimonios del «tiempo de la ignorancia» (*jahiliyyah*).

El paso a la escritura trae consigo la emancipación de la palabra hablada de los oyentes presenciales. El resto se sigue del juicio de Dios de la historia efectiva [*Wirkungsgeschichte*]. Hasta que se llega a la puesta por escrito son los oyentes de primer, segundo y tercer nivel quienes deciden lo que han oído. Tras las primeras relaciones escritas, en el transcurso de pocas décadas ya no hay nadie en vida que pueda asegurar que lo escuchó así y no de otro modo; ni siquiera juramentos de viejos testigos neutralizan la inclinación del oído piadoso a omitir, reformular o escuchar convenientemente y añadir cosas.

Que la legibilidad no basta para generar una cadena de repetición de durabilidad histórica es algo que muestran los intentos de fundación de cultos que no lograron suficiente atracción para generaciones posteriores. Esto atañe, ante todo, al proyecto de creencia del fundador religioso nacido en el norte de Mesopotamia Mani (216-277), que, tras tener gran éxito al principio, debido a su favorable acogida por parte del rey persa, se estancó y apagó tras cuatro o cinco transmisiones semiexitosas a generaciones siguientes, salvo algunos *survivals* aislados, como el que se produjo en los uigures del norte de China, que perduraron hasta el siglo XIV. El recuerdo del sistema de Mani —el primero en el mundo instaurado como «religión» por el fundador mismo explícitamente y en forma escrita— siguió vivo en las polémicas católicas y en la historia de juventud del padre de la Iglesia Agustín, además de en su estructura de pensamiento, caracterizada por agudizamientos maniqueos; ronda también en un juego de lenguaje de

ilustración vulgar, que acostumbra a tildar de «maniquea» cualquier alternativa seria («o esto o lo otro») que se presente. Para el curso posterior de la cultura paleoeuropea de la racionalidad, la represión del maniqueísmo tuvo como consecuencia una grave pérdida de posibilidad de diferencia. Su precipitada extinción hizo que surgiera un semimaniqueísmo predialéctico lógicamente inmaduro, moralmente rígido, que abandonó, casi sin batalla, al demonio —antes, Arimán— como «príncipe de este mundo», el ámbito de lo terreno, a excepción del enclave sustraído al *opus diaboli* como cabeza de puente terrena de la *civitas Dei*. Los conocedores pronto notaron, sin embargo, que el demonio también se paseaba dentro de los muros de la Iglesia como un león rugiente *quaerens quem devoret*[4]. Frente al Estado terrenal, el espectro de la esfera espiritual «Iglesia», más tarde rebautizada como «cultura», prosiguió hasta las guerras dualistas de espíritus del siglo XX, cuando materialistas vulgares y pseudoidealistas se enzarzaron mutuamente con palabras y armas. Un maniqueísmo maduro habría dejado tras de sí, sin duda, las enfermedades infantiloides del dualismo y habría desarrollado una lógica ternaria o polivalente; tendría que haber comprendido la mezcla de bien y mal como rasgo fundamental de la realidad y haber enseñado su siempre problemática disgregación como enigma de la praxis.

El culto helénico de diseño de la religión de Serapis, sintetizado bajo Ptolomeo I para los *expats* griegos de Alejandría en torno al 285 a. n. e. a partir de fragmentos del culto de Isis y de Zeus, languideció durante más de medio milenio, demasiado estéril para hacerse grande, demasiado resistente para morir a corto plazo. Consiguió reproducirse en pequeños círculos hasta el siglo IV. Con algunos lugares de culto dispersos por el Egeo, y también un templo en Roma cuya construcción y mantenimiento fueron tolerados por la política imperial de coexistencia cultual, la religión de Serapis encarnaba una de las melancólicas religiones *copy-and-paste* de la Antigüedad tardía[5]. Su templo más importante, el de Alejandría, fue destruido en el año 391, en el curso de persecuciones cristianas de paganos después de que ya Constantino hubiera exigido su cierre.

El babismo persa, por el contrario, que fundó en torno a 1845 el predicador Bab, en Shiraz, y que se expandió rápidamente, fue llevado a la extinción por la ortodoxia chiita en el plazo de pocos años con

masiva violencia; diez mil de sus seguidores fueron torturados y matados. Bab había anunciado la próxima llegada del duodécimo imán y dado a conocer poco después que era él mismo. El movimiento babista no sobrevivió a la ejecución de su líder. Si se comparan los acontecimientos de 1850 con lo sucedido después de 1979, puede constatarse que la clerigocracia persa ha permanecido fiel a sí misma, con el matiz de que Persia se vuelve a llamar desde el 21 de marzo de 1935 Irán (el país de los arios).

El cristianismo y el islam tienen en común el intervalo crítico entre las intervenciones proféticas de los innovadores y la puesta por escrito de sus mensajes. La aparición pública de Jesús duró apenas tres años; la actividad predicadora y dirigente de Mahoma parece que abarcó en torno a veintidós años. Un tiempo aproximadamente igual de largo transcurrió supuestamente hasta la codificación del Corán en tiempos del tercer califa Uthmán (muerto en 656). Para la redacción de un texto legible más o menos independiente de la tradición oral —con instrucciones sobre la pronunciación y significado de los signos consonánticos— hubo de esperarse al menos cien años. La idea de una lectura independiente puede que sea seguramente un postulado planteado desde el Occidente moderno, así como la idea de una edición históricocrítica del Corán, en la que se trabaja ahora en un taller de sabios internacionales de alto rango en Berlín, que, por mucho que parezca imprescindible y útil a la ilustración irania, representa un gesto de «occidentalismo», además de un anacronismo, en el sentido de gran retraso, y un acto de condescendencia filológica a las huellas textuales de una configuración mental tardoantigua que se sospecha que es una blasfemia para los ultramusulmanes.

Por lo que respecta a la comprensión de documentos tempranos cristianos, las cuestiones de la datación no son separables de las del sentido: el Evangelio más antiguo, el de Marcos, se fecha alrededor del año 65 hasta el 70, lo que implica una distancia de treinta y cinco o cuarenta años al acontecimiento del Gólgota. Lucas y Mateo siguieron aproximadamente diez o veinte años más tarde, y Juan, probablemente,

según la opinión mayoritaria de los expertos, otros veinte años después[6]. La atribución de la autoría de los textos, que al principio se copiaron anónimamente, solo está documentada después del año 130 o del 180. Quién ha escrito o suprimido, qué, por qué y contra quién ya no puede determinarse con certeza posteriormente. Los escasos testimonios se diseminan por un espacio problemático de 150 años. Los márgenes para adscripciones equivocadas y malas comprensiones son más amplios de lo que pueden considerar agradable los expertos modernos en la interpretación de los aproximadamente 360 documentos canonizados de la Nueva Alianza. Por otra parte, mientras casi nada esté claro del todo de verdad, gracias a los fragmentos que siguen apareciendo esporádicamente en los suelos de Siria, Palestina y Egipto, miles y miles de expertos del mundo entero pueden mantener sus cátedras y sus segmentos en el mercado sensacionalista experto en la Biblia.

Una circunstancia no resulta equívoca: las prédicas de los primeros impulsores estaban poseídas por la certeza de que sus manifestaciones se desvanecerían rápidamente en el viento del cambio. Los evangelizadores partían de la convicción de que sus mensajes serían trasladados por los primeros escuchantes a nuevos escuchantes. Para tal transmisión la imitación cristiana ofreció pronto el concepto de *kerigma* («proclamación»). El horizonte temporal de esa actividad no se extendía más que hasta el final de la vida de esa generación. Sería absurdo suponer que los primeros seguidores de Jesús debían o querían cumplir el encargo «universal» de una «misión». El «fin del mundo» (más exactamente: el final de los tiempos, *aionos*) del que habla Mateo en el imperativo pospascual del bautismo pudo ser fechado por intérpretes posteriores a gusto suyo: tal como lo entendían *in situ* el hablante y los oyentes —en caso de que se diera alguna vez esa situación—, se refería a un acontecimiento inminente. Se calculaba al principio en semanas y meses, en todo caso, en años, y, si Dios lo quería, en decenios. De ahí la advertencia insistente de pasar el tiempo que quedara de vida en una actitud de espera en vela; de un momento a otro podía sobrevenir el final. La figura más conocida de la condición repentina de lo apocalíptico se encuentra en la parábola de las vírgenes sensatas e insensatas del capítulo 25 del Evangelio de san Mateo: las cinco insensatas, que no habían preparado sus lámparas para el camino

a través de la oscuridad, encuentran la puerta del cielo ya cerrada; el novio había llegado demasiado pronto desde el punto de vista de las negligentes. Pocas horas de diferencia separan la condena de la salvación; la catástrofe está a la puerta. «¡Ay de las mujeres que en aquellos días estén encintas o amamanten a un hijo!», declama Jesús en las palabras de amenaza de Marcos 13. Igual que sucederá con ellas sucederá con lo que llevan dentro. Se recomienda, asimismo: «Rezad para que no suceda en invierno».

El episodio de los discípulos dormidos la víspera de la Pasión fue introducido, con osadía literaria, en los sucesos del más tarde llamado Jueves Santo[7]: anticipa las desidias de los días pospascuales. La incapacidad de los discípulos para mantenerse en vela ni siquiera una sola noche amortece pronto ya el ímpetu para sobrevolar el mundo todavía «existente» en vistas a su próximo fin. Si los sujetos terrenales no pueden resistir un deseo irreprimible de sueño y el Cristo no vuelve dentro del corto plazo fijado como juez y vengador de la enorme mayoría de los no convertidos, es de suponer que algo esencial se ha comprendido mal. Entonces tiene que repensarse cada palabra. Todos los años *post Christum resurrectum* son años de repoetización[8]. Además de ello, son años de redatación continua de las ultimidades; no pasó ni un siglo y ya entre los fanáticos surgió la convicción de que el final de los tiempos había comenzado (y en época reciente, por ejemplo, en la Iglesia de los adventistas del séptimo día, fundada en 1863, que, con 16 millones de miembros bautizados, es la Iglesia del final de los tiempos más grande del presente[9]). Próximos a ella están los testigos de Jehová, así denominados desde 1931, que en el transcurso del siglo XX calcularon varias veces fechas para el fin del mundo. No se sintieron contradichos porque no ocurriera el suceso, sino que más bien reivindican más que nunca su convicción, fundada en las Escrituras, del carácter de fin de los tiempos de cada presente.

Constituye uno de los defectos congénitos del *christianismós* la mala comprensión inextricable del universalismo. Estaba instalada en Pablo (o ínsita en él) y fue copiada ya por los autores de los Evangelios en sus relatos. Pablo —en caso de que sus cartas no se basen también en falsificaciones posteriores[10]— parece haber vivido en la certeza de que

el tiempo era escaso; consecuentemente, debió de parecerle natural contar con la pérdida de la mayoría de los textos. Juan fue tan lejos que expresó el *leitmotiv* de la tragedia divina en el prólogo de su Evangelio: el logos vino al mundo creado por él, y el mundo no lo reconoció. «Vino a lo suyo [*eis ta idia*], y los suyos [*hoi idioi*] no le recibieron»[11]. A los pocos que, sin embargo, le recibieron les otorgó el poder de convertirse en hijos de Dios (*tekna theou*).

Nadie podía dudar de que solo una pequeña minoría de los vivos se contaría entre los elegidos, con lo que ser griego, ser esclavo o ser mujer ya no podían valer como motivos de exclusión del pueblo elegido de segundo orden[12]. Tampoco la riqueza estorba cerca ya del final de todas las cosas, pues hay que tenerlas como si no se las tuviera; estar casado ya no puede valer asimismo como motivo de exclusión, pues hay que tener a la mujer de uno como si no se tuviera ninguna. «La apariencia de este mundo se pasa [*schema tou kosmou*]»[13]. La reproducción se vuelve absurda. Aquí se perfila la ironía apocalíptica que aparece hasta hoy cada vez que grupos radicales niegan respeto a «este mundo» a causa de su supuesta insostenibilidad. El escepticismo frente al engaño del mundo, inherente a todo apocalipticismo, constituye la *matrix* de las teorías de la conspiración.

La falsa interpretación de la llamada a todo el mundo, asumiendo el hecho de que pocos la seguirán, se propagó compulsivamente tras la traslación —inaugurada por Justino Mártir (100-165)— del mensaje jesuánico a la terminología de los teólogos platonizantes. Culminó en la tesis, aventuradamente inversa, que se escuchaba en el siglo XIX, más aún en el XX, incluso en Karl Jaspers, de que la Ilustración —que se orientó, de hecho, al motivo de la «verdad para todos», en la medida en que la condición de madurez de la razón permitió la superación de las cláusulas esotéricas— sería la continuación, paradójicamente codificada a menudo como anticristiana, del cristianismo con medios seculares. Quien se interesara seriamente por la Ilustración debería haber tomado nota de que esta, en principio, no podía ser otra cosa que la revancha, pospuesta en torno a un milenio y medio, del antiguo humanismo pluralista frente al teocentrismo cristiano y su elitismo de salvación apenas disimulado, y articulado con toda claridad tanto en Agustín

como en Calvino; revancha que pone en el orden del día la rectificación de la apocalíptica oriental y de su pensamiento histeroide sobre el final de los tiempos mediante la pragmática conciencia occidental del tiempo, de la historia y del proceso.

También en el islam naciente de la época de Medina (después del año 622) se perfilaba un mandamiento de expansión, como quedó claro rápidamente por la recuperación militar de La Meca (630). En poco tiempo un expansionismo que despierta puede apropiarse de los juegos de lenguaje del universalismo. La colección de las notas posteriores a los discursos del profeta y su canonización bajo el título de *al-Qur'¯an* —es decir, «discurso», «recitación» (en origen, quizá, «liturgia»)— trajeron al mundo una aguda obligación de imitación. Dicha imitación no se refería al profeta, al que querer imitar *ex officio* hubiera significado blasfemia, sino que incluía la tarea de replicar un libro que se citaba a sí mismo, lo que despejaba por sí mismo toda duda, más aún el modelo de existencia piadosa esbozado en él como repetición arábiga, por decirlo así, del éxodo mosaico en tanto que elección bajo la palabra de Dios.

La obligación de imitar que irradiaba el «libro de discursos» o libro de liturgia poseía la curiosidad de que el islam —tras el intento frustrado de Mani de reunir en una doctrina cuidadosamente codificada elementos budistas, cristianos y platónicos— representaba la primera «religión» sintéticamente fundada con éxito duradero, sin que Mahoma conociera probablemente el término romano *religio*. El fenómeno de la «religión al poder», por el contrario, seguramente sí lo tenía ante los ojos como modelo virtualmente perseguible. El modo de los discursos proféticos, pretendidamente logocráticos, hubo de resultarle familiar, aunque no fuera desde el comienzo, pero, en cualquier caso, sí pronto, porque tuvo fácil acceso a él en su *milieu* tanto de La Meca como de Medina. Fragmentos de culturas discursivas persas, judías en arameo y césaro-papistas cristianas en sus adaptaciones locales hubieron de ofrecer al receptor —que ignoraba la escritura— de mensajes autoritariamente enunciados ocasiones puntuales de escucha e interiorización. Antes del sujeto profético ya están siempre activos el campo espiritual, la tonalidad y parte del vocabulario. No aparece

ningún profeta que no tenga ya el sonido de su Dios en el oído antes de pronunciar la primera palabra.

El habla logocrática —surgida en el culto mesopotámico antiguo, elaborada en las instrucciones de los grandes reyes persas, reproducida en las aspiraciones de la teocracia israelita y copiada con gran eficacia pragmática en los edictos de las cancillerías imperiales romanas— alcanzó en el Próximo Oriente de los siglos VII y VIII su culmen histórico. Ella organizó ejércitos de jinetes al asalto a partir de hombres jóvenes hasta entonces desorientados, casi sin mundo, que inesperadamente respiraron aires de conquista, y trazó líneas fronterizas errantes en las vastedades, no cartografiadas todavía, arábigas, egipcias, sirias, persas y norteafricanas, que pronto alcanzaron hasta los Pirineos, más tarde hasta Sicilia y las fronteras de China. De lo que los gramáticos estoicos habían llamado el imperativo surgió, como el genio de la lámpara, la metafísica del mandato.

A alturas semejantes volvió a subir el habla logocrática solo en el siglo XX, cuando generales dictadores que se consideraban profetas y enviados de la HISTORIA sometieron continentes enteros a sus mandatos reorganizativos. Puede uno remitirse aquí al olvidado camarada Stalin, que, en un tratado sobre el lenguaje, aparecido en 1950 en el periódico *Pravda* y olvidado hoy, para sorpresa de su entorno, defendía la tesis de que el lenguaje no es en absoluto un mero «fenómeno de superestructura», contradiciendo con ello las doctrinas de la escuela de Marx[14]. Él sabía por experiencia que con media frase —dicha en el lenguaje dominante— él, el georgiano, que había adoptado el ruso, podía extinguir o dejar que siguiera la vida de clases y pueblos. De lo que se sigue que la orden que puede confiar en su ejecución no va a la zaga de la actividad económica, del trabajo y de la producción en la construcción de la realidad. Con ello, el lenguaje, sobre todo con sus imperativos, vocativos, apelativos e interrogativos en una codificación nacional dada, no refleja una base preexistente al ser, sino que está involucrado en la producción o aniquilación de aquello de lo que habla.

El siglo siguiente a la muerte de Mahoma (632) aportó la prueba de que la tarea imitativa, en su caso, no tenía nada que ver con la moda, ni se planteaba como «monócrona» [*einaltrig* [15]], por recordar una expresión

troquelada por Eugen Rosenstock-Huessy (el filósofo del lenguaje más importante del siglo XX, que hasta nuevo aviso se oculta en el punto ciego del *linguistic turn*, del autismo analítico y de la hermenéutica académica). Llevaba en sí misma desde el principio una dinámica contagiosa, promotora de espacio, que rebasaba las generaciones. No obstante, los musulmanes primeros hubieron de extrañarse de que tuvieran tanto éxito como si hubieran descubierto un método para llevar a cabo el encargo durante casi un siglo: *Be amazing*! Participaban en un espectáculo que la historia del mundo no había visto desde Alejandro Magno. Lo que se ponía en escena era un entrelazado de dramas bélicos y religiosos, cuyas consecuencias etnógenas, configuradoras de carácter y dinásticas siguen actuando en el presente. Al principio, el drama islámico se extasiaba por los juicios de Dios con una victoria constantemente repetida; y sembraba el terror a causa de la traducción de versos sagrados en efectos de armas. En el islam del siglo VII retornó la tesis del padre de la Iglesia Tertuliano sobre el cristianismo: que era la *militia Christi*[16].

Habría que observar el enunciado político-religioso que se articuló en los comienzos de semejante modelo. Teólogos del *appeasement* de diversas facultades confesionales e ideológicas pueden reducir las implicaciones polemógenas de formaciones colectivas radicales monoteístas: el comienzo del islam hasta la mitad del siglo VIII deja claro el estado de las cosas. Encarna la única variante de monoteísmo que se fundó como un movimiento de élite decidido a usar la violencia, orientado a la expansión solo en una segunda fase, pero provisto completamente ya de la característica distintiva de un más allá arabofónico. De este modo, un islam de coexistencia con los no musulmanes sin reivindicaciones unilaterales de «paz», es decir, de sometimiento, solo podría aparecer si se pusieran en boca del profeta atrevidas formulaciones secundarias sobre el islam y el no-islam. Y donde mejor se podrían encontrar es en los hadices, que, con una mirada retrospectiva despreocupada, fraccionan la vida del profeta en un espectro de anécdotas. El anecdotario musulmán, por su naturaleza, no alcanza la intensidad de la historia de la Pasión de Jesús. Lleva en sí, sin embargo, el potencial de hacer de Mahoma un sabio que, sin las continuas amenazas del infierno, habría promovido visiones éticas, *summa summarum* fácilmente asumibles y que solo necesitarían

corrección en lo referente a su craso sexismo. El trabajo secundario corresponde a teólogos musulmanes dispuestos, que no faltan desde el siglo XVII.

La expresión «secundario», *nota bene*, forma parte de la terminología de los neotestamentarios, como muy tarde desde Rudolf Bultmann, que en su estudio sobre los Evangelios sinópticos (1921) designó como «configuraciones secundarias» numerosas «palabras del Señor» atribuidas a Jesús por la comunidad jerosolimitana, supuestas «citas» de la fuente «Q», así como algunos elementos ficcionales de la acción narrativa desde Belén hasta el Gólgota. En esta expresión, la función originalmente repoetizante de la imitación encontró su reconocimiento filológico. El poner-en-boca (*in ore ponere*) constituye uno de los privilegios de los receptores conmovidos. Hacen uso de ello mientras ninguna autoridad de control vigile las letras. Todo citar de oído hace que entre en juego una aportación sintáctico-semántica propia de los garantes llamados a ser testigos. El hecho de que respecto a toda frase del Corán se haya jurado por dos testigos de oído «de entonces» que fue dicha así y no de otro modo documenta el esfuerzo por un texto auténtico; ello ilustra a la vez cómo la aventura del citar precede a la fijación de un escrito sagrado.

De aquí se sigue que ante el tribunal de la filología crítica, que observa el comportamiento de letras o fonemas y grafemas en soportes escritos de modo tan preciso como la física las acciones y pasiones de las partículas elementales en máquinas de colisión, ni siquiera una única palabra del Nuevo Testamento o del Corán puede valer como absolutamente asegurada en lo referente a las manifestaciones de Jesús o a los discursos de Mahoma. No puede alcanzarse más que una probabilidad aceptable. ¿No significa creer, desde el principio, vivir en aproximaciones como si fueran certezas? La tradición no puede demostrar nada en este campo, excepto que no tiene nada mejor que presentar que lo que dice y hace. Los caminos de copia y compilación fueron en ambos casos demasiado largos, demasiado propensos a faltas, demasiado inermes frente a omisiones y añadidos. Completamente segura, a pesar de que como tal no es en cada caso tangible —exceptuando las más descaradas falsificaciones[17]—, es solo la actividad copoética de los mediadores, que contribuyeron lo suyo al resultado de los libros sagrados.

No importa aquí que los Evangelios presenten a Jesús, incluso a través del velo de formulaciones secundarias, quizá incluso primarias, como un extraordinario creador de parábolas y *performer* de mensajes. Tampoco ha de desempeñar papel alguno en el marco de la tesis expuesta aquí sobre la naturaleza poética de las religiones el hecho de que el Corán, por su forma de redacción, represente un gran poema sonoro en prosa rimada, en el que la relativa libertad de las longitudes de las líneas de los versos mantenga compromisos flexibles con los requisitos apremiantes de la rima. Se trata más bien de la cuestión de cómo fue posible que de escritos de evidente carácter de cita y compilación, así como de cuño abiertamente poético en su lenguaje de imágenes, derivados de la incorporación de creaciones poéticas anteriores y actualizados en nuevas representaciones performativas de antiguas liturgias, pudieran surgir *absoluta* modeladores de sociedad, determinantes de civilización, configuradores de forma de alma, que consiguieron hacer invisible su carácter poético, ficcional o mítico. En cualquier parte en que se ojeen los libros sagrados, uno se encuentra en medio de paráfrasis; con cada frase se entra en la esfera de un emocionado citar intermonoteísta, interzelotista, interficcional.

La hipótesis presentada hace algunos años de que el Corán sería mejor juzgarlo desde una base dialectal sirio-aramea que según las premisas de los estudios árabes clásicos[18] es discutible ahora como antes, pero está muy lejos de estar completamente refutada, sobre todo, porque nadie pone en duda la presencia de numerosos arameísmos en el texto sagrado. Su planteamiento se basa en el supuesto de que el árabe clásico sería una consecuencia de la recepción del Corán, pero el Corán mismo no estaría formulado aún en el árabe que se convirtió en clásico por él. Esto podría explicar por qué el sentido preciso de una buena quinta parte del texto transmitido solo puede suponerse, más que descifrarse *lege artis*. La lectura desde el sirio-arameo, que no es accesible para muchos especialistas, ofrece, sin embargo, algunas aclaraciones importantes; por ejemplo, que el guerrero mártir no goza en el más allá de veintisiete vírgenes siempre a su disposición, sino del mismo número de uvas blancas. Es esta una corrección plausible, en tanto que haría revisar la distorsión del más allá, convertido en copia de una casa de citas para hombres jóvenes sexualmente necesitados. Además de esto, se produciría una rectificación de grandes

consecuencias del controvertido versículo del «pañuelo de la cabeza» de la sura 24: ahí no se hablaría de una cobertura de la cabeza, sino más bien de un cinturón. *Tant pis* para las mujeres jóvenes de la islamosfera, para las que llevar un pañuelo en la cabeza sirve últimamente como signo constitutivo de identidad. De todos modos, parecen barruntar que la moda tiene una cuenta pendiente con la costumbre. Reivindica la modernidad quien considera la moda más importante que la tradición. Radicalmente moderna es la situación en la que los diseñadores de pañuelos de la cabeza compiten con los peluqueros.

La hipótesis sirio-aramea no cambiaría el arte de la interpretación del Corán en general lo suficiente como para provocar combates filológicos con cañones pesados. En el círculo de los expertos, no solo se han hecho cumplimientos al autor oculto bajo pseudónimo; ni mucho menos. Un observador no envuelto objetivamente en el asunto apenas podrá evitar tener la impresión de que los especialistas que llevan la voz cantante entre Riad, El Cairo, Berlín y París han preferido ignorar las instrucciones provenientes de una asignatura secundaria.

La imitación de la imitación se convierte en el momento crítico de la formación de la cultura cuando los emocionados de los primeros días tienen que comenzar a transmitir su vibración espiritual, no solo a seguidores fácilmente inflamables, sino también a sus familias y vecinos. En cuanto los hijos caen en el remolino, se abre la puerta a la incorporación transgeneracional de la poesía, da igual que el *input* se lo transmitan los padres a su descendencia, o que sean mentores experimentados los que se dirijan a la juventud en el papel de maestros para formarla en el espíritu de una *paideía* cristiana o islámica. Esto vale, en principio, para cualquier transmisión religioide, que comienza por los niños.

Puede suponerse que en la fase geopolíticamente explosiva del islam el ensayo del nuevo régimen de culto avanzó más por el reclutamiento de hombres jóvenes disponibles para la vida dinámica de los ataques continuos que como consecuencia de la impregnación de comunidades tribales árabes por las reglas del *modus vivendi* nuevo entonces. Cien años después, lo más tardar a mediados del siglo VIII, cuando el frenesí de la conquista había cedido —también a causa de las peleas en torno a

la sucesión legítima del profeta—, al nuevo modo de vida inspirado en el Corán le llegó la hora de ser difundido algo más consistentemente en las poblaciones de Próximo Oriente y Oriente Medio, así como en el norte de África y en el sur de España. El *octroi* del *modus vivendi* islámico ya no era la llamada a expediciones militares entusiastas y ricas en botín, que habían conducido a la fundación de ciudadescampamentos militares, de alianzas de clanes y masculinas, en las zonas conquistadas. Lo que ahora estaba a la orden del día era la transformación en una cultura de un movimiento que se acercaba cada vez más a su propia gente en su conjunto. Inspirado al principio masculinamente, el impulso se extendió al mundo de las mujeres y a la esfera de los descendientes. La extensión a los niños transformó la ola hipomaniaca en una disciplina fijada al lugar, didácticamente orientada. En consecuencia, tuvo que desplazarse el acento de la movilización de aliados y hombres jóvenes a la inculturación de los descendientes. Estos vivieron la introducción a un mundo duro, al que eran empujados mediante palos y liturgias irresistiblemente melódicas[19]. A los primeros creyentes, que ahora comenzaban poco a poco a llamarse musulmanes, se imponía la situación embarazosa, generalizada en las altas culturas, de encontrar la estrecha línea divisoria entre educación y maltrato infantil. No hay alta cultura sin el esfuerzo de convertir lo imposible en algo normal.

Si un movimiento carismático innovador está maduro para convertirse en civilización, la movilización de guerreros de la fe pasa a un segundo plano; ahora se necesitan menos trabajadores a jornada completa en las disputas sobre Dios que profesores que transmitan los *basics* mentales de una religión hasta hacerlos asunto cotidiano. Si se confronta con la organización del cristianismo, llama la atención que el islam no haya producido un clero oficial, a pesar de su inclinación a invadir todos los ámbitos de la vida. Desde el punto de vista revolucionario social esto significa que, a diferencia del cristianismo, no tuvo ante sí ninguna burocracia imperial que imitar.

El relativo sosiego de las zonas islamizadas esperó el momento en el que el modelo de acción de la yihad pudiera ser interiorizado. Tal modelo impulsó la idea de que había que llamar a los piadosos al campo de batalla contra el resto no converso en su propio corazón, como corresponde a una *religio* en el estadio de intensificación interiorizante

y profundización endopoyética. Durante el milenio de su consolidación cultural, se habla poco de la yihad en el islam. El término empieza a citarse a partir de finales del siglo XI como llamada a la lucha contra el ejército invasor de los caballeros cristianos ante Jerusalén. También desempeña una función cuando se trata de denunciar como no creyentes a rivales musulmanes y de encubrir así la guerra contra ellos como lucha sagrada por Alá. En el sufismo, por el contrario, la lucha sagrada adoptó un significado enteramente espiritual en el sentido de la psicomaquia, y así la interpretan hoy muchos especialistas en el islam dispuestos a ilustrar.

Una reexteriorización de la lucha, tal como se perfiló en la península arábiga desde el siglo XVII en aras de un pronunciamiento restaurador-puritano del islam, se ha abierto camino en el último tercio del siglo XX, impulsada, no en último término, por el agravio debido a la superioridad política y técnica de Occidente y a su porte imperial. Hay que imputar a las «sectas» sunitas antiliberales del wahabismo y salafismo, en sus generaciones actuales, que desde hace decenios las expresiones «islamismo» y «terrorismo» se hayan convertido en sinónimas universalmente. Esto no debería malinterpretarse como prueba de la tesis de Samuel Huntington del *clash of civilizations*. Intérpretes más competentes del terror de los más diferentes colores se encuentran entre los lectores de Friedrich Nietzsche y René Girard, que han puesto en la mano instrumentos eficientes para descifrar las proyecciones de resentimientos y de imitaciones de celos al escenario político mundial.

Pueden tomarse en consideración dinámicas comparables en las esferas cristianas en el periodo de tiempo que va de las primeras comunidades hasta los emperadores bizantinos del siglo IV. Donde al principio eran efectivas la «moda», la propagación inicial, la excitación y la afectación, con el tiempo hubieron de tomar el relevo la inculturación, la vida vecinal, la pedagogía y la cotidianidad comunal. La estabilidad era perturbada de vez en cuando por noticias sobre persecuciones y ejecuciones locales de compañeros de fe, llevadas a cabo por instancias romanas. Ahora se mostraba que el cristianismo, como el judaísmo, trabajaba como una «religión de la buena memoria» (por utilizar una

fórmula de Manès Sperber que quiere extraer del fenómeno del «resentimiento» un significado positivo). Incidentes crueles se recogieron como ejemplos y se grabaron en la memoria institucional con vistas a la formación de un tesoro sacro, comenzando con los primeros martirologios y primeros catálogos de santos. Después de que el cristianismo fuera elevado a religión del Imperio en el año 380, y más aún después del 391, cuando se publicó la prohibición de los cultos «paganos», «las comunidades se inundaron

de cristianos profesantes [...]. Se puso de moda ser cristiano»[20], escribe Ruth A. Tucker en su estudio sobre la historia de la «misión» en el cristianismo. La autora ignora el hecho de que el concepto «misión» apareció por primera vez en el siglo XVI, después de que los marinos europeos trajeran la prueba de que sobre la tierra había más miembros pertenecientes al género humano de los que se había supuesto en Roma, Bizancio, Wittenberg y Ginebra. En su segundo estadio de moda, el cristianismo proporcionó a sus nuevos seguidores la sensación de ser miembros del club correcto[21].

La cotidianización popularizante del culto cristiano solo podía conseguirse al precio de una formación de jerarquía no prevista. Su requisito era una repoetización profunda del legado original de las máximas de Jesús. Dado que la figura central del culto, se le considerara igual a Dios o semejante a Dios, había sido un hombre soltero, sin hijos, a comienzos de los treinta, sin dirección fija y sin perspectivas terrenales concretas —en el lenguaje de hoy: un objetor de compromisos que, típicamente, prefería rodearse de prosélitos más que de familiares—, solo era posible hacer que su posterior veneración en formas eclesiales fuera apropiada para el pueblo y compatible con la cultura mediante una inversión de los signos. La maniobra requería el vuelco antijesuánico a formas de vida patrocéntricas y juegos de lenguaje patrofílicos: papas, abades, *patres*, *abbés*, padres del desierto, padres de la Iglesia y profesores de patrología incluidos. Los agentes de la paternidad restablecida practicaron una fragilidad de lectura adquirida que los ayudó a arrinconar en el punto ciego de la Iglesia unas palabras de Jesús que era difícil interpretar mal: «Pero todos vosotros sois hermanos; no habéis de llamar vuestro padre a nadie sobre la tierra,

porque solo uno es vuestro padre, el que está en el cielo [*ouranios*]»[22]. Donde dominaban las «configuraciones secundarias», no se hicieron esperar las terciarias. A la praxis del poneren-boca le esperaban todavía sus mejores tiempos.

Junto al cambio de acento de la fraternidad a la paternidad resumida, también la reinterpretación paulatina de la beligerancia cristiana[23], hasta la total armonía con las exigencias del servicio militar romano, constituye un efecto de reestilización considerable; en el lenguaje de las *public relations* de hoy, se hablaría de un *editing* alternativo. De él salió la figura del *miles christianus* que en la Edad Media siguió utilizándose como «caballero cristiano» o bien «cruzado» (*croisé*). Mientras que hasta el siglo III la *religio* cristiana pasaba la mayoría de las veces por ser incompatible con el servicio militar (soldados que se negaban a abjurar de Cristo fueron ajusticiados en ocasiones), desde el siglo IV, tanto en el Imperio romano de Oriente como en el de Occidente, se produjo «la total concordancia entre el Ejército y la religión cristiana» (Harnack). La Iglesia se entendía ahora como la *militia Christi* victoriosa; a quien no podía o no quería servir en ella se le llamaba despectivamente un civil (*paganus*).

Las dos creaciones cultuales de mayor éxito de la Antigüedad media y tardía —que objetivamente sería más correcto llamar sistemas de disciplina y ejercicio para personas corrientes medianamente piadosas que religiones— constituían, a causa de su dinámica kerigmática (impulsora de la promulgación) o bien «coránica» (impulsora del discurso), los prototipos de pura religión de oferta. Obsesionaban a sus comunidades con la exigencia de recitar las poesías básicas diariamente, varias veces al día, acompañadas de gestos de lenguaje corporal. Sus destinatarios eran poblaciones para cuyas carencias en lo relativo a la salvación afirmaban disponer exactamente de las medidas correctas. Para ello el cristianismo tuvo que integrar firmemente en su mensaje la doctrina formulada hasta el final por Agustín de la pecaminosidad *a-priori* de todos los seres humanos; pero, para que resultara transmisible, el cristianismo no necesitó esperar al genial hijo de mamá y teólogo, del norte de África, que con la edad pensó cada vez más sombríamente[24]. Ya antes, la oferta de la salvación hizo explícita la demanda de esta, más allá de todo lo que podía conseguirse por teoterapias tribales y étnicas tradicionales. Esto sucedió en tanto que se propagó la conciencia

correspondiente de carencia, vinculada con una inquietud por ser-en-el-mundo, inquietud creciente entre seres humanos de diversas épocas en diversas situaciones y que surgió tanto de la conciencia general de la mortalidad como de los desarreglos psíquicos de fondo adquiridos a temprana edad, y que se expandió masivamente desde la aparición de los imperios de la Edad del Bronce. El «monoteísmo» beligerante, ya sea paleoirania, judía, cristiana o islámicamente codificado, dirigió pronto sus prédicas a los príncipes que querían conseguir su legitimidad del cielo y que habían de obtener al precio de la entrada de sus seguidores en la nueva fe; y dirigió un mensaje también a los depredadores que buscaban botín sin remordimiento, de los que no había pocos entre los aliados de Mahoma (más tarde, apóstatas), procedentes de las tribus árabes, por no hablar de los jefes de tribu guerreros bautizados entre Clodoveo I y Carlomagno. Sobre todo, cuando llamaba a Dios el Misericordioso, el monoteísmo hablaba la mayoría de las veces a los malditos de esta tierra y a aquellos que se atormentan con la herida, que jamás cicatriza del todo, de los no queridos. Para ellos vale el *dictum* marxiano de que la religión es «el estado de ánimo de un mundo sin corazón». El monoteísmo cautivó a los fatigados y apesadumbrados en cuanto percibieron que creer significa poder atisbar, a pesar de todo, una oportunidad en un mundo sin piedad, sin hermandad, condenado a la ruina. Para los árabes de la época de Mahoma la prédica de la buena vida eterna con Alá era una alternativa fascinante a la resignación tradicional ante la caducidad de todas las cosas; y que la doctrina coránica de la omnipotencia acabara al final en una descodificación del fatalismo llevaba una luz de arriba a la existencia de gentes innumerables.

El equivalente islámico de la carga del pecado original de los cristianos posagustinianos se manifestó en la ignorancia de los no-musulmanes, que se hizo sancionable tras la formulación del Corán. Los no-musulmanes se hacían culpables de un reprobable no-querer-saber si no se daban prisa en hacer profesión de fe en Alá y su profeta. No en vano la era preislámica se llamó en la retórica histórica árabe el «tiempo de la ignorancia». Para dicha época valía una indulgencia condicionada. A quien la continuaba deliberadamente había de considerársele

condenado. El evangelista Juan había manifestado algo semejante cuando hizo razonar a Jesús que los no creyentes de su pueblo no tendrían ya disculpa alguna para su obstinada negativa después de que él hubiera venido, predicado y se hubiera acreditado mediante hechos milagrosos[25].

Desde el punto de vista de quienes ofrecen religión de forma beligerante, todo puede ser perdonado, excepto la opinión, rechazada como soberbia, de no necesitar lo que se les ofrece. En ella consiste el «pecado contra el Espíritu»[26]; de ella surge, como se dice, el escepticismo, portador de muerte, frente a los «signos». Perdonado será lo que sea reconocido. Los tranquilos y autoconscientes, sin embargo, los no-intimidados, los equilibrados y los poco inclinados a la histeria, quienes no estaban para confesiones de pecado y admisiones de carencias, entraban desde el primer momento en el punto de mira de la polémica amenazante, de la que ya Jesús había dado pruebas abrumadoras. En el autor del Apocalipsis el entusiasmo por la amenaza se alza en series de imágenes con énfasis psicótico-aniquilador. Hubo que agradecer a la intransigencia del obispo Atanasio de Alejandría (ca. 300-373) que el escrito del llamado Juan de Patmos fuera admitido en torno al año 370 como obra conclusiva del canon del Nuevo Testamento; objetivamente quizá con razón, ya que la Nueva Alianza, orientada futuristamente, hubiera quedado incompleta sin un documento que fuera más allá de los Evangelios, dirigido a las postrimerías; sin razón, porque el Apocalipsis de Juan desautoriza el concepto de revelación en tanto que recurre a él para ofrecer una serie psicótica de imágenes y la erupción, contraria a la cultura, de un lenguaje de aniquilación[27]. También Mahoma elevó el discurso amenazador, durante sus años de Medina —corrompidos por luchas «políticas» victoriosas—, hasta lo insólito, en ocasiones, hasta extremos no libres de maldad parafanática. Motivos de este tipo fueron resaltados, desenmascarándolos, por Nietzsche en sus escritos religiosos de los años ochenta del siglo XIX, aunque se propasara en su interpretación del atractivo de las enseñanzas cristianas como sustitutivo de la moral para esclavos, sometidos y deseosos de venganza. Nietzsche minusvaloró la capacidad janesca [del dios romano Jano] del cristianismo hecho metafísico de articularse a la vez como religión señorial y religión popular.

Los cortes producidos por el cristianismo y por el islam en los contenidos de conciencia de los pueblos conllevaron escisiones, no solo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos, escisiones a las que la mayoría de las veces los primeros evangelizadores solo podían aludir, pero no pensar hasta el final. La situación de salida de aquellos que no sabían nada del anuncio de la salvación hasta el día de su encuentro con él consistía no solo en su «incredulidad» o «creencia diferente», ni tampoco en su despreocupación mundana respecto a sus destinos en el más allá. Su peligrosa situación embarazosa —desde el punto de vista de los nuevos ofertantes de religión— comenzaba con que en el caso de su no-conversión se arriesgaban a hundirse en un grado hasta entonces desconocido de futuro sin esperanza. Había que recordarles continuamente que su existencia anterior en forma de vida atolondrada, dominada por demonios de poco rango, necesitaba una revisión revolucionaria, un cambio de sentido, una conversión. En cuanto se da a conocer, lo nuevo quiere ser lo primero y originario a la vez. La expresión «Mira, estoy haciendo todo nuevo» implica la segunda frase: «¡Comprende, estoy rectificándolo todo!».

Dado que los mensajes de la verdad de grado sumo, solo ahora expresada, conllevaban interrupciones de época, tuvieron que integrar su propia aparición en las historias del entorno siguiendo para ello, por ejemplo, el esquema del tipo de «cuando el tiempo fue cumplido». Esto tuvo consecuencias decisivas, en el sentido fuerte de la palabra, para todo lo que había sucedido sobre la tierra en tiempos anteriores, antes de la encarnación del logos o del libro sagrado. Cuando lo eterno irrumpe en lo que hay, a lo que hasta ahora parecía siempre-válido se lo cita ante el tribunal de lo nuevo que se anuncia. Lo viejo falso ha de temblar ante lo nuevo verdadero; lo nuevo, sin embargo, se las da como si solo en ello estuviera presente y siguiera fluyendo lo verdaderamente fluyente desde el origen. La verdad poseería así la forma de un delta de río del que solo pocas corrientes alcanzan el mar, mientras que la mayoría se estancan como agua vieja en brazos muertos.

En tanto que, bajo reserva del tribunal, los nuevos mensajes prometían vida eterna a sus seguidores, hablaban también, la mayoría de las veces de forma implícita, y algunas de forma explícita, de una sentencia de muerte espiritual retroactiva sobre los muertos antes del tiempo de la salvación. Para ocultar esta implicación de los nuevos

mensajes fue indispensable ofrecer regulaciones especiales para algunos individuos eminentes de épocas pasadas: los pocos justos antes de Cristo, como antes de Mahoma, habían de aprovecharse de que, apresurándose, el espíritu de la verdad había actuado ya sobre ellos; el «descenso al infierno», o al limbo, de Jesús no fue superfluo, pues una vez allí despertó a la resurrección a los pocos buenos de épocas anteriores. Pero solo con la liberación retrospectiva de una élite de piadosos no podía zanjarse la situación embarazosa que había creado el corte producido por la proclamación del nuevo mensaje. Que Abraham no podía faltar en el cielo islámico era algo evidente para quienes se hacían descender de Ismael, el hijo mayor de Abraham, que entre los judíos había sido dejado en la sombra por Isaac; y que Jesús, por su parte, había sido uno de los enviados previos tampoco podía negarlo el islam, aunque no se estuviera de acuerdo con su divinización por doctores de la Iglesia equivocados, de corte platónico-cristiano. Tanto los judíos como los cristianos quedaron sorprendidos de que ya a Abraham y Jesús se les considerara musulmanes. A los musulmanes, por su parte, les resulta difícil entender qué papel desempeñan ellos en el guion Mahoma-lo-sabe-mejor-que-los-descendientes-de-Abraham-y-lossucesores-de-Jesús. ¿Qué sabio musulmán ha reconocido alguna vez que tomó parte en la apropiación pirata del pasado premusulmán?

Las nuevas doctrinas de fe crearon una profunda situación embarazosa en el mundo: ¿quién querría unirse a un movimiento de salvación mientras sus predicadores dispusieran que los predecesores de los nuevos creyentes no pueden ser empadronados normalmente con posterioridad en el espacio de salvación ahora revelado, y que, de hecho, pueden estar contentos de haber sido colocados en una zona suavemente climatizada del inframundo, el limbo?

Diseñado como radical religión de elección —«Muchos son los llamados y pocos los escogidos» (Mateo 22, 14)—, el cristianismo, por no hablar del islam, no puede ocultar a la larga que ello invita a la falta de solidaridad de las generaciones presentes y futuras para con las del pasado: «¡Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos!» (Mateo 8, 22). Dicho esto, el mundo humano —tradicionalmente concebido como la comunidad de los vivos y los muertos (hasta llegar a

conservar en sus casas tribales reliquias físicas de los antepasados, como cráneos, por ejemplo)— se quiebra por dos ausencias de solidaridad: la primera separa a los pocos que son recuperables de entre los muertos anteriores de los innumerables muertos de segundo grado, a los que tampoco posteriormente puede ayudarse; la segunda divide la población mundial de los vivos en la de los creyentes salvables y aquellos que también hoy, tras la expiración de su tiempo, son borrados de los libros de la vida porque no encontraron el camino de la salvación o porque, aunque lo conocieran, no lo quisieron seguir.

Aquí se topa uno con un rasgo esencial que pone en evidencia la autocontradicción del universalismo cruzado por la elección. A todos solo puede dirigirse quien de forma latente está convencido de que no todos le van a seguir. Delata un aspecto profundo del movimiento de los mormones, por lo demás no carente de rarezas, que fue fundado en los Estados Unidos a principios del siglo XIX (y que desde entonces se ha dividido en setenta corrientes parciales)[28], el hecho de que no solo abogara por el bautismo de los muertos, sino que declarara posible la redención retroactiva de miembros de generaciones pasadas.

Un estadio previo del dilema de fondo había sido meditado por Pablo, con su típica clarividencia: «[T]odo aquel que invocare el nombre del Señor será salvo. ¿Cómo, pues, invocarán a aquel en el cual no creen? ¿Y cómo creerán en aquel de quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin haber quien les predique? ¿Y cómo predicarán si no fueren enviados?»[29].

Con ello Pablo viene a hablar —¿de qué si no?— de su propio papel en el evento de la salvación. La premisa metafísico-existencial de la empresa evangélica no necesita ser explicada con más detalle por él: quien conecta el tema de la necesidad de redención con la propia persona comprenderá de inmediato que aquí se trata de su asunto; quien no lo percibe así considera la redención como un tema del *feuilleton* religioso que por el momento solo afecta a aquellos que lo consideran interesante. La tercera posibilidad no se menciona casi nunca, aunque, aparte de los discursos exaltados de la resurrección, había de ser la «normal» entre los mortales: que un individuo no rechace ni acepte la idea de redención porque lo que quiere en la vida y lo que se espera de él, si no pueden ser idénticos, no están demasiado lejos. Parece característico de altas culturas que la normalidad se

convierta en la excepción que solo es aplicable a gentes con suerte o a seres humanos primitivos.

No obstante, los no-interesados, los rechazados de ayer y de hoy, son imprescindibles para la ofensiva: el mensaje gana en ímpetu mientras cuente con el rechazo. Si la misión no encontrara resistencia, se liquidaría a sí misma por su éxito; precisamente el bloque de la negativa demuestra a los anunciadores que su mensaje se funda en lo absoluto. Si todos estuvieran de acuerdo sin esfuerzo con el mensaje, el cielo y el infierno serían más o menos lo mismo, y nadie caería en el fuego eterno. Tiene que poder suponerse con seguridad que muchísimos, si no la mayoría, no son incluibles para que la elección entre fe y no-fe marque la diferencia en todo.

La especulación sobre el rechazo[30] hay que mantenerla hasta en las visiones del juicio final; si no, en el día del ajuste de cuentas no se vería ningún condenado por ninguna parte. Si las amenazas no se llevaran a efecto, los fervientes se habrían esforzado en vano con los negadores[31]. Esta preocupación, de todos modos, fue atenuada ya por los primeros extáticos cristianos, que en viajes celestes y en sueños del más allá veían a escépticos, mentirosos y pecadores alojados en el fuego eterno[32]. Semejantes alusiones al calabozo del desierto (*sijjîn*), densamente poblado, en el que los malvados se mantienen presos hasta el día del juicio final fueron concedidas graciosamente a Mahoma en la segunda parte de su viaje nocturno.

De los sistemas agudizados de oferta es característico que tan pronto como comienza su anuncio ponen en el mundo un «o esto-o lo otro» no atenuable. Fundan la poesía de la apuesta a todo o nada. Las ventajas de esa agudización se muestran cuando la existencia de los creyentes se saca de la indiferencia, el desánimo y la degradación. Como la celda al monje, la unilateralidad hace al converso.

Ideas religiosas sobre la elección se topan con su límite interno en cuanto tienen que aclarar la tensión entre el universalismo formal de sus doctrinas y su plasmación regional y particular. Elegidos y enviados tienen que admitir pronto o tarde, de buena o de mala gana, que ellos mismos no son simples pecadores, es decir, miembros crónicamente deficitarios de la alianza con Dios, sino además universalistas con contradicciones internas, fijadas de forma concreta.

Que Pablo pudiera dar la promesa de salvación en el horizonte del

escaso «tiempo que queda» solo «a aquellos que llaman a Cristo» se sigue de la lógica de cuello de botella de la situación apocalíptica: mientras que los pocos salvados tienen motivo para alegrarse porque han escuchado y aceptado a tiempo la buena nueva, a los innumerables perdidos también se les menciona, pero solo en el sentido de que desde ahora han de estar seguros de su pérdida.

Entre los perdidos, los negadores manifiestos constituyen el grupo nuclear. La gran mayoría está formada, por el contrario, por aquellos que nunca tuvieron oportunidad de escuchar a tiempo el mensaje del retorno del Señor. Aquí se encuentra el germen de la idea cristiana de historia como demora del día del juicio final[33]: sería deseable, por el bien de los muchos, que el Señor retrasara su retorno, junto con su juicio, el tiempo suficiente para que todos los vivos sobre la tierra fueran tan felices de haber escuchado su mensaje (aunque durara dos mil años o más).

La idea de extender la historia del apostolado hasta convertirla en la historia de la salvación universal suena, en principio, como una concesión al sentido de *fairness* metafísica; el telón no debía caer sobre el mundo en su totalidad antes de que para todos bajo el cielo estuviera abierto el acceso a la buena nueva. El hecho de que en todo ese tiempo se siga muriendo bajo falsos cielos en el globo terráqueo no-misionado sin posibilidad de salvación no puede sino jugar un papel subordinado en las versiones cristianas de la historia universal como historia de la expansión del mensaje. La historia de la salvación, entendida como redada global de las almas salvables en el mar del mundo, se parecería abrumadoramente todavía, también en el tercer milenio tras la muerte y el no-retorno de Cristo, al viaje de una pequeña flota de barcos de rescate sobre un océano de desgracia.

La imposibilidad cumplida de un universalismo cristiano real sin arpones de segunda intención es visible en la literatura mística del siglo XVII, sobre todo, en la francesa. Aparecen autores que estrechan el círculo de la comunicación cristiana hasta un punto casi inaccesible, aunque su pretensión de validez siga siendo insuperablemente universal. Así escribe François Malaval en su tratado *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation* (1670): «Solo escribo para personas que son capaces para las cosas interiores, que han muerto completamente a los sentidos externos y a toda pasión, entregadas completamente a Dios

con amor puro y liberadas de todo lo creado»[34]. Más de treinta años antes, René Descartes, en su *Discours de la méthode* (1637), había aplicado extrarreligiosamente la actitud cristiana adquirida del morir a todo lo mundano, con el fin de obtener de su estancia en la gran ciudad extranjera Ámsterdam el provecho de la vida solitaria y retirada, como si estuviera en el desierto, no de otro modo que buscando «la verdad pura». Sin desierto no hay focalización de la voluntad. En el desierto de la evidencia que se satisface a sí misma han de ser levantados los nuevos edificios de la verdad. Aunque las puertas de dichos edificios están abiertas a todo el mundo, solo los menos se instalarán allí. El universalismo del cristianismo tiene en común con el universalismo epistemológico y el filosófico el hecho de ser accesible solo a una élite que se proclama y elige a sí misma.

Desde el punto de vista económico-religioso, los sistemas de culto y de fe significados por su oferta representan modelos de comportamiento que parten de despertar en el receptor un intenso afán de compra. No en último término por el modo sugestivo, y en ocasiones tempestuoso, de su transmisión, se parecen a las famosas ofertas que no pueden rechazarse. No de todos los ofertantes ha de suponerse que hayan querido hacer accesible el mejor de los mensajes posibles *in spe* ni *bona fide* a sus compañeros potenciales de fe.

La seguridad de transmitir una noticia verdaderamente buena dio a los mensajeros licencia para insistir; pocas veces hizo un alto ante la ola de la importunidad. La sobrepasó sin escrúpulos cuando, a consecuencia de la conversión estratégicamente dirigida de príncipes, pueblos enteros fueron reclutados, como presa adjunta barata, para la Iglesia romana, paradigmáticamente con el bautismo del *warlord* merovingio Clodoveo en torno al año 498. Por ella la *praedicatio gentium* o la *conversio infidelium* realizó una de sus más victoriosas jugadas. Casi sobra mencionar que Clodoveo, equivalente a un Constantino *en miniature*, creyó reconocer en Cristo a un Dios que ayudaba a la victoria; pues ¿quién sino ese había estado a su lado en la batalla de Zülpich (496, al oeste de Colonia) contra los alamanes? Gracias a la recepción de los francos, se estableció en suelo «occidental», después europeo, el sobrediseño cultualvencedor, cultual-

imperial, cultual-colectivo, del anuncio primario, cultual-pasionario, caritativo, dirigido a los individuos. En el término provisional de esa «utilización» sobrediseñada se encuentran grupos como los cristianos alemanes, que reconocieron la misión de Adolf Hitler, y los evangélicos americanos, que desde hace más de medio siglo (y no solo en el National Prayer Breakfast) tienen siempre a mano la llave del picaporte de la Casa Blanca.

De las historias de expansión de las «religiones» impulsadas por la oferta no se hablará aquí *en détail*. La *promulgatio Evangelii*, también llamada *propagatio fidei* o *peregrinatio propter Christum*, se conceptualizó tras milenio y medio, cuando los jesuitas, después de la fundación de su orden en la segunda mitad del siglo XVI, difundieron la expresión «misión» (*missio*). Fue retroproyectada gustosamente por historiadores europeos a la historia del cristianismo. No pasó mucho tiempo hasta que también se llamaron «viajes de misión» los apresurados movimientos del trotamundos Pablo entre Jerusalén, Damasco, Antioquía, Atenas y Roma, a pesar de que en su tiempo un tipo de actividad así era completamente inusual, ni siquiera incluso articulable. Se conocían viajes de comerciantes y de artesanos en el espacio de tránsito de la ecúmene mediterránea, completado por un tránsito marino con interesados lejanos y receptores de instrucciones provenientes de centros de poder. Hay cosas que hablan en favor de que Pablo caminó primero por las arterias del imperio ofreciendo sus servicios como artesano[35]. Al hacerlo, pudo haber encontrado tiempo suficiente para emitir sus brillantes ideas sobre la relación de la ley y la gracia, la cruz y la carne, el *agape* y la ordenación de la vida antes del final, en caso de que el grueso de sus cartas, como tantas cosas de aquella época de esplendor de la pseudoepigrafía, no procediera de invenciones posteriores.

El *movens* de la premura de Pablo procedía del evidente corto plazo de las expectativas que se tenían en cuanto al mundo en el cristianismo temprano. Aplicar el concepto moderno de «misión» a sus viajes es un anacronismo. Pablo seguramente quiso salvar lo que se podía salvar; su imagen del mundo le permitía dejar de lado sin sentimentalismos lo insalvable en esa escasez de tiempo. Del símil del alfarero de la Epístola

a los Romanos puede deducirse que al barro no le compete derecho de reclamación alguno cuando de él no ha salido una vasija bien conformada. Para el apóstol, el barro amorfo y la masa mayoritaria espiritualmente inaccesible poseían el mismo estatus. Cuando trescientos cincuenta años después Agustín habló de la *massa perditionis*, hacía uso de la equiparación paulina de vasijas fallidas y existencias erradas. Esto no le impidió emitir sus frases en un tono dirigido a todo el mundo.

El término jesuita «misión» recibió su significado duradero a través de su potencial de proyección hacia el futuro. No sucedió por casualidad que la misión fuera concebida en el umbral hacia la Modernidad. Pensado hasta el final en el pliego de la misión se oculta lo que desde el siglo XVII se llamaría «historia universal». La interacción coyuntural entre historia de la misión e historia universal se produjo por la circunstancia de que, a los descubridores, conquistadores y emisarios, a los científicos naturales y comerciantes a distancia de las naciones navegantes de Europa se les colocaron al lado eclesiásticos que respondieran a la ampliación de la humanidad empírica gracias al descubrimiento de innumerables *peoples of colour* con una dilatación planetaria de su conciencia de envío. Ya Colón parece que se adscribió tareas apostólicas: tras el descubrimiento del Nuevo Mundo decidió leer programáticamente su nombre como Cristóforo (Cristóbal); se impuso él mismo la tarea de llevar al Salvador nuevamente sobre las aguas.

Mientras Europa, apenas doscientos años después de la Reforma, se abría al ocaso de la religión mediante la Ilustración, salían del ahora llamado Viejo Mundo, llevadas por la navegación de ultramar, las primeras olas intensivas misioneras a los demás continentes, comenzando con los Nuevos Mundos de Norteamérica y Sudamérica, seguidos de zonas determinadas de Asia y África. Tras el descubrimiento de América, fue vinculante para los centros de poder de Europa, capaces de surcar el océano, la nueva imagen del mundo de cuatro continentes. La «época de los descubrimientos» hizo que de la teopoesía europea surgiera una profusión de geopoesías. En la «época de la imagen del mundo» comienzan a proliferar los mundos de imagen.

Las expansiones de los primeros Estados nacionales europeos liberaron literalmente enormes energías psíquicas y físicas; se integraron en una personalidad voluntariosa, a la vez firme en su creencia, flexible y utilizable en el servicio exterior, que se podía expresar, según conveniencia, en forma de marino, de conquistador, de gobernador colonial, de administrador de bienes, de soldado, de plantador y de comerciante a distancia y finalmente de misionero. Con los misioneros católicos entró en el escenario histórico una variante de místicos activistas. Los agentes clericales —al principio, ante todo, graduados en la escuela jesuítica de la voluntad— se dedicaron a sus tareas con un impulso como si quisieran repetir las expediciones de Alejandro en sotana. Podría creerse que las fuerzas movilizadas por los monjes egipcios y sirios del desierto en campañas hacia dentro se hubieran lanzado a la ofensiva tras una moratoria de casi doce siglos. Apenas algún europeo de comienzos del siglo XXI conseguiría siquiera imaginar lo que asumían los misioneros para anunciar en los entornos más adversos (entre indios canadienses, habitantes del Imperio chino, clanes patagónicos, en las islas japonesas y en medio de tribus africanas) las absurdidades sublimes de una fe apenas traducible, pero gracias a Dios fácil de simplificar.

Difícilmente habrían sido capaces de ello si no hubieran llevado en su interior aquellos motivos que dieron impulso a la expansión europea desde el siglo XVI: en primer lugar, la compulsiva búsqueda de sentido de los hijos segundos, terceros y cuartos de familias numerosas ibéricas, que se adhirieron a los guiones que iban apareciendo para la era de la urbanización católica del mundo[36]; después, la doctrina paraantropológica del escritor eclesiástico Tertuliano, según la cual el alma humana es conforme por sí misma con el cristianismo: *anima naturaliter christiana*. Quien pensara realmente así llegaría hasta los extraños quizá como un perturbador bienintencionado, pero jamás como un explotador o un violador. Los emisarios de Europa dejaban abierto en sus expansiones si su idea era la de visitar a parientes de familias hace mucho tiempo desperdigadas, o si los dirigía el afán de someter a la humanidad «restante», alias «resto del mundo», bajo concepciones «judeocristianas».

Para comprender el impulso de la misión cristiana mundial de lejos hay que ocuparse del autocontrol endorretórico y endopoético de los

misioneros: se seguía del *training* mental diario en forma de oraciones, lecturas, sermones y otros actos de *fitness* para afirmar la fe, que permitía a los eclesiásticos preservar su identidad apostólica bajo circunstancias culturales extrañas, incluso cuando actuaban, como los jesuitas en la India, en atuendo de brahmanes o, como en China, en ropaje de mandarines; hasta que, tras una larga disputa, mediante bulas de la Santa Sede (de 1742 y 1744), se les prohibió definitivamente la asimilación a las costumbres locales. Para los apóstoles en servicio exterior, como para todos los que soportan el alto rendimiento de las grandes culturas, se iba convirtiendo en renovada evidencia día a día que la fe, el trabajo y mantenerse-en-forma son lo mismo.

Mirando retrospectivamente al medio milenio que va desde 1492 a 1945 no se puede evitar calificarlo como la era de la impertinencia, por elegir la expresión más suave. Sus acciones más enérgicas fueron ocasionadas por proyectos económico-políticos y empresas religiosas colonizadoras, cuyas fuentes de emisión estaban en los imperios nacionales de Europa y en sus monarquías sacramentales. La superfuente de las «misiones» quedó estacionada, primero *formaliter*, y más tarde también sustancialmente, en la Santa Sede, a pesar de que esta, durante más de un siglo, había traspasado a los reinos ibéricos el derecho de protección y expansión de las «misiones». Ello constituía una parte del derecho a la posesión del mundo según el acuerdo de repartición del Tratado de Tordesillas del año 1494, que en un acto sin precedentes de piratería diplomática sacra adjudicó la Tierra —representada ahora como un globo y cuyo lado atlántico acababa de descubrirse— mitad a los españoles, mitad a los portugueses.

Fue en Roma donde el concepto de religión universal adquirió por primera vez su articulación precisa. El 6 de enero de 1622, durante el pontificado del papa Gregorio XV, se fundó un nuevo ente institucional al que, con inocente claridad, se llamó Sacra Congregatio de Propaganda Fide. Su instauración tenía como fin el de recuperar inequívocamente para la Santa Sede —también en la praxis ahora— la competencia en cuestiones de expansión de la fe. Equivalía a un segundo golpe después de que las tropas católicas e imperiales, en la batalla de la Montaña Blanca, el 8 de noviembre de 1620, hubieran

decidido en su favor el primer gran combate de la posterior guerra de los Treinta Años contra los príncipes protestantes. El término *propagatio fidei* al principio se refería más al horizonte europeo de las preocupaciones papales que a las tareas de ultramar. Para la Santa Sede esa era la primera de las urgencias: recuperar los territorios perdidos tras 1517 frente al protestantismo. Que la polémica católica caricaturizara a Lutero ocasionalmente como turco delata el alboroto de inquietudes en los frentes internos y de luchas en los externos. La caricatura agotó su derecho a tosquedad y cosas peores al retratar a Lutero —al fin y al cabo, el autor de una *Prédica al ejército contra los turcos* (1530) y otros tratados antiosmánicos— como un oriental odioso, carcomido por falsas creencias; en otros grabados de la época, el reformador aparecía como la bestia del Apocalipsis, mientras que Lutero mismo, inclinado a estados de ánimo apocalípticos a la vista de crecientes resistencias, señalaba a los turcos como el cuarto cuerno de la bestia. Influyó, sin embargo, en la corporación municipal de Basilea para que dejara libre al hombre de letras Theodor Bibliander (1506-1564), que había sido encarcelado en 1542 a causa de su propósito de publicar el Corán en latín. El reformador escribió un prólogo a la edición de Bibliander del Corán en tres tomos, espléndidamente adornada, de 1543, puesto que estaba convencido de que no había ningún arma más afilada contra los turcos que la inspección sin trabas de las «mentiras y fábulas» de Mahoma.

Del estilo resueltamente geopolítico del negociado denominado Propaganda Fide da testimonio la división del mapamundi —presentada dos meses después de su fundación por el secretario de la congregación Francesco Ingoli— en trece zonas, cada una de las cuales fue asignada a un cardenal y un nuncio. La polémica «globalización» confesional se sirvió del nuevo medio de la cartografía para poner en imagen el mundo como espacio de influencia, es decir, como suma de posibles destinos misioneros con base en Roma. En su primer informe de resultados de 1631, *Relazione delle quattro parti del mondo*, realizado a partir de informes, a su vez, de los misioneros a sus autoridades, Ingoli escribió la observación de que el cristianismo es percibido a menudo por los nuevos pueblos como acompañante de las violentas expansiones europeas, mientras que el islam goza de los privilegios de un mensaje pacífico, expandido por comerciantes. La canonización de Francisco

Javier, el apóstol de Asia, en marzo de 1622, se ajustó exactamente a la agenda de las nuevas autoridades; su brazo, cansado de bendecir a decenas de miles de personas, se encontraba ya desde hacía algunos años en Roma[37].

La posterior historia del significado del término «propaganda» demuestra cómo se le fue de las manos a la Iglesia católica el control del concepto. En el año 1790 se apropió de él un grupo de jacobinos, a quienes lo que les importaba era la popularización de sus ideas; sabían qué analogía evocaban cuando hablaban en tonos afirmativos de *propagande*; todo fanatismo cita a otro. A estos creadores de militancia en lo político («lo político», *nota bene*, surgió antimilitantemente, del descubrimiento de la neutralidad y del tercer camino) podría remitírseles la siguiente observación de Paul Valéry: «Solo podemos actuar cuando nos movemos hacia un fantasma»[38].

La intercambiabilidad de fantasmas es una de las experiencias fundamentales de la Modernidad. En el siglo XX el concepto de «propaganda» se refiere a la permanente degradación de la inteligencia colectiva por su reducción a reflejos semánticos condicionados mediante palabras e imágenes estimulantes repetidas monótonamente. En la guerra de los eslóganes y de las sugestiones, se organizaron campañas para, en consonancia con los conocimientos conseguidos por Pávlov con perros, hacer fluir corrientes de saliva y sus equivalentes mentales en las masas condicionadas de *followers* de opinión. El mismo Iván Petróvich Pávlov (1849-1936) se dedicó después a temas sociológicos e intentó mostrar que las «culturas» representan agregados complejos de reflejos condicionados; en ellas, de acuerdo con su constitución, se perfecciona la automatización biológica general de la conexión entre estímulos y reacciones transformándose en automatismos específicamente culturales de conexión entre signos y reacciones mentales. Pávlov puso el acento de sus consideraciones en la cualidad-estímulo, directriz de reacción, de los signos establecidos exógenamente, mientras que Sigmund Freud destacó su cualidad-síntoma en referencia a tensiones «neuróticas» de procedencia endógena. Las intuiciones de Pávlov superaron con mucho las hipótesis de Freud en el campo psicológico-social en tanto que apenas puede dudarse de que en todas las culturas modernas el tono político de la multitud es regulado por manipulaciones estratégicas de los signos,

mientras que el uso ilustrado de lenguaje, imagen y esquema desempeña un papel subordinado en las semiosferas de las masas. A las agitaciones preceden siempre condicionamientos; tienen incluso ellas mismas efectos condicionantes. Así como algunos asmáticos sufren ya un ataque de ahogo ante la vista de meras rosas de plástico, con la lectura del periódico *Pravda* y análogos órganos de propaganda occidental, camaradas suficientemente condicionados entran en situaciones de odio en cuanto en un artículo se topan con palabras como «capitalismo». Tras una preparación apropiada, una expresión abstracta como «lo existente» genera reacciones fuertemente aversivas, mientras que palabras estimulantes como «creatividad» y clichés movilizadores como «inventarse de nuevo a sí mismo» desencadenan reflejos intensos de apetito. A pesar de su avanzada edad, Pávlov murió demasiado pronto para poder observar cómo se confirmaron sus supuestos fisiológico-culturales en las naciones de consumo occidentales tras 1950. *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (aparecido originalmente en 1932) ya está plenamente marcado por la utilización de conceptos pavlovianos, también aquellos de tipo satírico como el de «hipnopedia», que dispensa a los alumnos del mundo feliz occidental un *brain washing* en forma de frases cortas progresivas, repetidas miles de veces, como la de que «cada uno pertenece a cada uno».

La praxis propagandística contiene a la vez, ahora bajo el nombre de *public relations*, el germen de la manipulación, técnicamente planificada, de opiniones y estados de ánimo colectivos en la era de los medios: en un contexto, en apariencia políticamente neutro, adopta el sentido de fabricación-de-consenso-democráticamente-compatible. Esta aparece, en principio, como un negocio puramente secular, pero no puede ignorarse el parecido de familia con procederes católico-romanos, jacobinos, goebbelsianos y leninistas-maoístas para la creación de conformidad[39].

Por lo que respecta a las teopoesías de la era de las misiones nacionales imperiales, lanzadas por las centrales de órdenes católicas, sobre todo las de los franciscanos, dominicos y jesuitas, y más tarde también por las protestantes, sin olvidar a aquellos que acompañaban los negocios holandeses y británicos en las Indias Orientales, ellas llevaron globalmente el retrato de un Dios cósmicamente competente, dispuesto a la expansión, fundador de comunidad y a la vez

íntimamente entrelazado con cada alma individual. Su principal característica consistía en su capacidad manifiesta de absorber imágenes anteriores de poderes del más allá con el fin de hacer, de manera casi inadvertida, de dioses lugareños compactados, un Dios celeste, supraceleste, trascendente al mundo; por ello adoptó la palabra «Dios» tantas coloraciones, tantas como dioses locales y espíritus comunes había habido. Las imágenes católico-romanas de cielos e infiernos incorporaron, tras su cruce con representaciones locales del más allá, múltiples amalgamamientos. Asimismo, la veneración de los santos, en circunstancias regionales, se unió con representaciones politeístas anteriores. Del modo más impresionante sucedió en cultos brasileños y caribeños de esclavos como macumba, candomblé, vudú o santería. Además de ello, la teología de la Trinidad, inescrutable para los pueblos extranjeros y sus lógicas —apenas diferente de la razón nativa—, dejó al criterio de los conversos la elección de adherirse al Padre, al Hijo o al Espíritu Santo. La marcha triunfal actual de los pentecostalismos en Sudamérica y África habla del atractivo de la tercera opción.

Tras el envío mundial de la imagen de un Dios tan fuertemente interesado en expandirse resultó evidente que este no se contentaría con dejar tranquilas a sus nuevas adquisiciones en los lugares donde encontraron su mensaje. Así como ya Yavé estaba estrechísimamente unido a los judíos desde hacía tres mil años como compañero de bendición y castigo, también el Dios de los nuevos pueblos tuvo pronto que dar prueba de su no-indiferencia con respecto a sus destinos.

Que con los americanos él se proponía cosas especiales fue algo que les explicó uno de sus autores proféticos ya en el cambio del siglo XVII al XVIII. Podían verlo en el libro *Magnalia Christi Americana*, que se podría traducir, conforme al sentido, como las hazañas del Hijo de Dios a través del nuevo pueblo elegido[40], escrito por Cotton Mather (1663-1726), el maestro pensador del excepcionalismo de Nueva Inglaterra, de inspiración puritana. ¿Por qué no podría conseguirse en Boston lo que se había acometido con éxito en Roma, en Wittenberg, en Ginebra? El mundo moderno no era otra cosa, al principio, que una red de reactores rápidos para ideas de elección. Su figura básica es paulina: «¿Cómo

predicarán si no fueren enviados?»[41]. En suelo americano se hizo explícita la cuestión de la misión original; a dicha cuestión le sigue inmediatamente la cuestión adicional de la parte correspondiente en ello de autoelección y autoenvío. El historiador Leopold von Ranke consideró, con buenos motivos, a Calvino como el auténtico fundador de los Estados Unidos; Walt Whitman afirmó directamente que los Estados Unidos eran el máximo poema; si hubiera hablado de la máxima ficción activa, sería aún más fácil compartir su opinión. El resto del mundo experimentó lo necesario a más tardar el 6 de abril de 1917 por la entrada de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial.

Solo desde el trasfondo de una teología que respetó poco la diferencia entre insistencia e importunidad se hizo hablar a un cielo de cuyas propiedades, en definitiva, no podía saberse nada seguro entre los habitantes de la tierra, a excepción de su ambivalencia perenne, prefigurada desde antiguo en el dúo cielo-de-día y cielode-noche. Ni siquiera el hiperatributo «omnipotencia» consiguió ocultar su fragilidad a la larga. Más plausible parecería, desde el punto de vista de hoy, un atributo como omnifragilidad. Si el término «omnirresiliencia» representa una expresión teológicamente con sentido es algo que deben analizar los especialistas. Ninguna de sus propiedades puede considerarse, en última instancia, fundamentada y libre de contradicción, excepto una única: que él, ese cielo, como se demuestra en Job, es capaz de interrumpir caminos de vida aparentemente rectos. Tiene que aceptar que posee esa capacidad en común con el azar, conocido por su estupidez.

La culminación de motivos religiosos de oferta en el siglo XX se alcanza en la obra del filósofo, nacido en Lituania, Emmanuel Levinas (1906-1995), al que no se haría injusticia si, a causa de sus improntas familiares y de la elección consciente de sus temas, se quisiera ver en él más bien un rabino que un pensador filosófico, a pesar de su proximidad a Husserl y a Heidegger. Se debe a él la agudización del planteamiento religioso de oferta en la tesis de la absoluta preeminencia del «otro»,

donde las declinaciones más importantes de otredad aparecen como el extraño, el ser humano necesitado y Dios. En el mundo de Levinas, el Todopoderoso no trata de ganarse la entrada del sujeto egocéntrico en su comuna, en la que ha de aprender un matiz de humildad; al contrario, un ser frágil lanza su grito de sufrimiento al entorno y provoca respuesta o no-respuesta. El mundo se divide en aquellos que se dejan aprisionar, aunque sea contra su voluntad, por la llamada de socorro, y los otros, que prefieren, solicitados por otras prioridades, desoír la voz de la necesidad.

A Levinas le corresponde el privilegio de haber interpretado la esencia de la religión de oferta como la coacción de la llamada de socorro por parte de un otro acreditado por un rostro humano. Como teólogo filosofante del siglo XX, que hubo de ocuparse de un acontecimiento como el Holocausto, consiguió algo inesperado. Lleva la doctrina agustiniana del pecado original, devenida anacrónica, a una dimensión que se actualiza siempre de nuevo: describe a la humanidad como una multitud que se va compactando, en la que la llamada de auxilio pocas veces encuentra la respuesta adecuada. Las llamadas provienen del rostro de la vida herida. Quien está dispuesto a escuchar se ocupa del niño abandonado, de la víctima de accidente, del desahuciado, del ser vivo sufriente en cualquier forma.

La paradoja de Levinas se funda en que el rostro del otro sufriente solo puede ser efectivo desde cerca, mientras que la llamada alcanza una distancia mayor. La invasión de lo lejano en la cercanía reaviva el pecado como pecado de omisión inevitable. Según eso, pecador sería quien desaprovecha la ocasión de sufrir y actuar solidariamente con el sufriente.

El pecado mortal radicalizado eleva la importunidad del mensaje a coacción. Se impone en cuanto la responsabilidad por el otro desamparado recae sobre ti de repente. Como incrédulo se comporta quien no quiere entender que la situación es suficientemente seria como para dejarse apresar por un grito de socorro. El *peccatum originale* auténtico no es heredado como una característica específica general (el error de Agustín no pudo ser mayor), sino que sucede siempre de nuevo, porque la compasión, también la que actúa localmente, queda siempre, caso a caso, rezagada frente a la desgracia de los otros, que habría que remediar. Se asemeja a lo que Karl Jaspers, un tanto

infortunadamente, llamó en 1946 la «culpa metafísica», expresión con la que habría de designarse un déficit de solidaridad nunca compensable[42]. Max Weber, venerado por Jaspers, había hablado con mayor claridad del «dominio universal de la falta de hermandad». Una llama viva del pecado siempre cometido de nuevo se recrudeció en el siglo XX cuando la Santa Sede se abstuvo, por motivos calificables como se quiera, de decir a tiempo lo necesario respecto a la aniquilación física planificada del judaísmo europeo por la política del nacionalsocialismo alemán, de la que se tenía conocimiento en Roma.

Si se pudieran registrar las expresiones típicas de las religiones beligerantes en un *ranking* de inverosimilitud, el término «pecado original» aparecería muy arriba, probablemente solo superado por la «inmaculada concepción» y la «subida al cielo», y con seguridad antes de expresiones como «inspiración» o «cierre de las puertas». Una escala así mostraría oficialmente lo que para la intuición usual era evidente hace tiempo: que del surrealismo local a la «religión universal» a veces solo hay un paso.

19

Sobre prosa y poesía de la búsqueda

Los representantes de la tesis de que la disposición religiosa es un elemento de la naturaleza humana, y con ello una disposición innata, no necesitan ser contradichos remitiéndose a excepciones visibles. En el caso de enunciados sobre disposiciones, hay que aceptar la equiparación de normalidad y valor medio mientras pueda mostrarse que desviaciones del diagnóstico de la mayoría se dejan interpretar como deficiencias en la activación de la disposición. A una hoja religiosamente en blanco no le serviría de nada su *anima naturaliter christiana* psicobiológicamente preinstalada si no se le hiciera funcionar mediante un código de activación.

Desde el punto de vista pragmático, no existe «incredulidad» en el caso de individuos eficientes en la vida. La eficiencia bajo presión diaria implica una actitud existencial regida por convicciones, igual si estas quedan tácitas o si se expresan en declaraciones articuladas. Nadie en el mundo entero es más creyente que una madre abandonada con tres hijos pequeños que sabe que tiene que sacar adelante.

Si las convicciones —dicho técnicamente: sincrasias de reservas de energía con actitud valorativa y claridad de objetivos— se determinan como proposiciones religiosas o no es una cuestión secundaria en vista de la vaguedad del concepto de religión. Las convicciones formulables flotan sobre la conciencia como icebergs: la mayor parte pertenece a la esfera de las dimensiones nodeclarativas y del hábito preconsciente. Es verdad que Tertuliano consideró necesario dejar constancia de que Jesús dijo que él era la verdad, no la costumbre, pero casi todas las proposiciones, impulsos y sentimientos religiosos se basan en un fundamento de hábito[1]. Da igual que las religiones se definan, como decía Salomon Reinach, como sistemas de escrúpulos, o teórico-paradójicamente como configuraciones de absurdidad funcional, o existencialistamente como revueltas contra el escándalo de la falta de

sentido, o, en consonancia con la investigación neuroantropológica más reciente, como extensiones de la empatía a agencias invisibles, o, donativo-económicamente, como sistemas de movilización de regalos, o, crítico-ideológicamente, como complementos ceremoniosos del falso mundo, es decir, como opio del pueblo: todo eso no desempeña papel considerable alguno en la mirada externa al mapa o al ámbito de lo religioso. En una pregunta, Paul Valéry pone en concepto la contribución de la teopoética al *fait humain*: «¿Qué seríamos sin ayuda de lo que no existe?»[2]. Y viceversa: ¿qué sería el cielo sin el oído que escucha ya anticipadamente, el oído de aquellos a quienes habla?

William James, en su ensayo *The Will to Believe* (1896), explicó algo definitivo al respecto. De sus consideraciones se deduce que la diferencia principal en cuestiones de religión no se refiere a la diferencia entre creencias distintas, que ocasiona que, con la más viva antipatía, se difame de incredulidad a los ortodoxos de la otra creencia; por eso, entre los ortodoxos del triángulo monoteísta, los no-judíos se llamaban *goyim*, los no-musulmanes *kuffar*, mientras que los cristianos estaban acostumbrados a descalificar resueltamente a los no-cristianos como *pagani* (infieles, gentes del campo, integrantes de los «pueblos»). James era suficientemente psicólogo como para dar valor a la observación de que, en el caso de la fe, cuando es espontánea y no mera secuela de una inculturación temprana que se lleva adherida toda la vida, se trata, en primer lugar, de un logro propio del creyente adulto, sobre todo, entre los cultos. Llama a ese rendimiento propio «voluntad de creer», sin consideración a la tesis tradicional de los teólogos de que la fe como tal es ya una gracia recibida de arriba. Como toda remisión a la gracia, también esta persigue el objetivo de detener la reflexión disolvente, porque, si ella siguiera libre de movimientos, el pensamiento retrocedería ante la gracia poniendo en evidencia la necesidad de una voluntad o de una disposición a aceptar el don de la gracia como condición suya. Para poder insistir en el *prius* de la gracia, se necesitaría otra gracia: la gracia de la voluntad para aceptar el don de la gracia, la fe. La gracia solo sale vencedora del juego contra la voluntad si consigue convencer a la voluntad para que salga de dicho juego.

Fue el poeta y crítico literario inglés Samuel Taylor Coleridge (1772-

1834) quien encontró la fórmula *the willing suspension of disbelief* para la calma momentánea de la voluntad en la recepción de ficciones estéticas[3]. El hallazgo de la suspensión de la incredulidad —se podría hablar también de un hipotético dejarse-convencer por improbabilidades intensivas— se puede aplicar con mayor razón aún al comportamiento religioso, sobre todo, cuando entra en juego la creencia en el milagro y en la acción de agentes invisibles. Es verdad que la mayoría de las veces la suspensión de incredulidad entre creyentes sucede de manera involuntaria cuando una impregnación irreversible con contenidos de fe se anticipa a los impulsos de la *disbelief*. A creyentes de ese tipo les falta el valor para no creer.

Con el giro hacia la voluntad se concede a la recepción la preeminencia sobre la anunciación (en lenguaje económico: la demanda antes que la oferta). Esto expresa una experiencia que demandó articulación explícita por primera vez entre los americanos. Cotton Mather no predicó en vano, a pesar de que los resultados posteriores del *American way of life* no correspondieran, en asuntos de fe, a sus expectativas. En el transcurso del siglo XIX se mostró cada vez más que el haber nacido en una comunidad religiosa no siempre conlleva lazos de unión permanente en una nación-confluencia-de-pueblos[4]. En lenguaje calvinista, esto significa que la gracia de la fe es revocable; quizá se manifieste el favor del cielo con el cambio de forma confesional.

En una «nación» basada en la emigración, el multilingüismo del cielo formaba parte de los hechos morales que preceden a su constitución, a la misma altura que rasgos de carácter colectivos heredados como la *restlessness*, la movilidad y la extraversión forzada. En cuanto en el Nuevo Mundo alguien abandonaba su casa, sobre todo desde la era del Second Great Awakening (1790-1840), le asaltaba el zumbido de los mensajes alternativos de inspirados anunciantes religiosos. Si un ciudadano cambiaba de fe, el entorno podía suponer que el cielo le hablaba en otro idioma. Si devenía incrédulo, el cielo se habría apartado temporalmente de él. Un ateísmo real solo podía imaginarse como una huelga de hambre contra el más allá, frente a la que más pronto o más tarde habría que proceder con una alimentación forzada amigable.

Teniendo en cuenta una configuración de mercado, la fe no puede separarse de la elección de un producto religioso. La forma básica, tanto

de la elección de fe como de la elección de uno mismo, es la que hay entre permanecer en la vieja comunidad y entrar en una nueva con todo su sistema de símbolos; la nueva podría ser también un grupo que rechazara proposiciones religiosas. Los seres humanos arreligiosos no se incluyen a sí mismos, la mayoría de las veces, en el mismo grupo, dado que no consideran, con razón, la falta de una característica religiosa un motivo suficiente para formar una comunidad. Lo más que hacen es incluirse en el grupo de los que rechazan formar un grupo. La existencia de las aburguesadas asociaciones de ateos del siglo XIX muestra, sin embargo, que la incredulidad a veces intenta prosperar bajo estatutos asociativos. En Alemania se cuidaron las sociedades de egoístas de que incluso la insistencia en la propia unicidad se desarrollara de forma organizada[5]. La elección de fe entre los modernos se matizó también por la tendencia a pasar de una religiosidad visible y confesa a otra invisible y reservada. Mi fe es mi vergonzante *secretum*.

La clarividencia de James se mostró en cómo, desde la distancia transatlántica, conceptualizó las consecuencias mentales de las Reformas europeas: sin voluntad no hay elección, y sin elección no hay fe. Quien con posterioridad da la razón a la captura previa por la socialización se decide por permanecer en lo ejercitado, ya sea convencional o renovado; quien ya no quiere seguir lo tradicional es libre de inclinarse hacia otras plausibilidades. Este elemento de libertad se hizo reconocible en la Europa del norte del siglo XV por la *devotio moderna*, de tintes místicos; en el siglo XVI, por la adhesión de innumerables individuos a las tesis de Lutero, Calvino, Zuinglio y otros reformadores; en el siglo uno de sus autores proféticos ya en el cambio del siglo, por la reunión de círculos místicos para la lectura edificante en común; a partir del siglo XVII, en la libertad de la elección privada de lecturas. Lo que era comunal ha de convertirse en público. La tendencia se potenció con el experimento americano, que hizo sectas de las confesiones, y de las sectas —a causa del aura desagradable de la palabra— creó las «denominaciones» y las Iglesias libres conformista-disidentes, que llegan a contarse por miles. El creyente del otro lado del Atlántico que cambiaba de creencia no solo dejaba tras de sí la Europa convertida en Viejo Mundo, sino también, no pocas veces, el credo de los padres emigrados. Se acercaba la figura del errante religioso en camino hacia lo informe.

En su conferencia de 1896 William James dio a entender indirectamente que desde el punto de vista psicológico el incrédulo *realiter* correspondería, sobre todo, al depresivo, es decir, al ser humano que ha sucumbido a la pérdida de su sistema de convicciones. Solo poco después el ser humano en avería anímica recibió denominaciones clínicas: en la sexta edición del manual de psiquiatría de Emil Kraepelin de 1899 se definió clínicamente la «demencia maniaco-depresiva»; desde hace poco se le ha cambiado el nombre por el de «trastorno afectivo bipolar», distinguiéndolo de la depresión monopolar, que solo conoce lo profundo. Este estado caracteriza a individuos que no son capaces de percibir los motivos rectores de su vida con la suficiente claridad como para orientarla hacia ellos; lo que no se percibe no se sigue. Así como el maniaco cree más de lo que le viene bien a largo plazo, el depresivo, menos de lo que le sería útil para animarse.

La estadística no tiene en cuenta las ambigüedades y gradaciones de la pertenencia a un colectivo de religión o confesión. Se permite pasar por alto metódicamente faltas de nitidez que proliferan entre los continentes de fe y dentro de sus poblaciones. En su buscada tosquedad mantiene que de los 7.700 millones de seres humanos que actualmente pueblan la tierra, 2.300 millones son cristianos; sin ocuparse más de cerca del hecho de que actualmente los cristianos existen ramificados en más de 30.000 formas de Iglesias jurídicamente autónomas; entre ellas, muchísimas recién fundadas, que prosperan, sobre todo, en pequeñas estructuras indígenas de Sudamérica, África y Asia, y que ante los ojos de los ingenuos consumidores de la ideología europea secularizada permanecen ocultas en el universo de lo ignorado, a mayor profundidad que las especies de peces no descubiertas en las aguas abisales. 1.740 millones serían musulmanes, también ellos escindidos de forma variada en grandes grupos, análogos a confesiones, sectas militantes o meditativas, y movidos por inclinaciones al folclorismo y a la indiferencia. Dado lo anterior, los monoteístas representarían algo más de la mitad de la población mundial. Al otro lado de la balanza quedan 1.000 millones de hinduistas y 500 millones de budistas, mientras que los 14 millones de judíos son registrados en el club de las «religiones mundiales» más por su antigüedad que por su importancia numérica. El

refrán que dice «tres rabinos, cuatro opiniones» recuerda cuán lejos quedan las afirmaciones estadísticas de los hechos de la vida individualizada de la fe.

Por lo que respecta a los ateos y a los indiferentes, no hay apenas cifras convincentes. En las panorámicas del Pew Research Center se ubican como «aconfesionales», y su número se cifra en torno a 1.200 millones[6]. Se puede suponer que su grupo sea *de facto* algo más amplio, dado que buena parte de ellos se oculta bajo las máscaras de pertenencia formal a los grandes colectivos. Los incrédulos declarados y no declarados hacen que la ciencia estadística se sitúe ante una tarea complicada, dado que habría que distinguir entre los ateos sin pretensiones, los indiferentes en cuanto a la religión, los ambivalentes, los sincretistas, los laicos confesos y los misioneros incrédulos. Puede que en total constituyan una quinta parte, quizá incluso una cuarta parte, de los habitantes de la tierra. Desde la perspectiva de quienes defienden el teorema de la disposición innata a la religión de todos los seres humanos, la existencia tanto de indiferentes como de negativistas no constituye objeción válida alguna contra su tesis. En realidad, se trataría de buscadores de Dios que se mantienen todavía en lo provisional. La orientación al sexo, al dinero y al estatus forma parte, según su opinión, de la escuela preparatoria de la fe. Les gusta citar la sentencia *Man's extremity is God's opportunity*.

Por lo que respecta a los animistas, es todavía más difícil contar con cifras fidedignas. La mayoría de los clanes y tribus que todavía pueden llamarse auténticamente así son, aunque numerosos, demasiado pocos para desempeñar un papel en una estadística global. Su característica teopoética es el uso pródigo de concepciones de lo animado, vivo y lleno de intenciones; existen en medio de un lujo animista, al lado del cual casi todas las demás formas de fe parecen austeras. Si se parte de la teoría psicológico-cognitiva de Jean Piaget, según la cual los niños pequeños pasan por un estadio animista en el que la diferencia «vivo versus no vivo» no está lo suficientemente ejercitada todavía, no puede evitarse el suponer que hoy habría sobre la tierra al menos 6.000 millones de antiguos animistas. Aun sin atribuir a la mayoría una inclinación aguda a recaer en el pensamiento de la primera infancia, los exanimistas constituyen un ejército de reserva incalculable para el reencantamiento del mundo.

La transformación del «campo» religioso —por recordar la expresión parafísica de Pierre Bourdieu— en un mercado para productos de fe tiene como presupuesto y como consecuencia, a la vez, el refrendo de las Iglesias. Responde de nuevo al rápido cambio de las disposiciones religiosas colectivas e individuales debido a la aparición de poblaciones con capacidad de elección porque saben leer. Lo que todavía en figuras como Šubši-mašrâŠakkan y Job[7] se había reprimido como arrogancia por querer comprender, en el mundo de Gutenberg, instruido bíblicamente, se convierte en una situación normal (como antes solo había sucedido en el *melting pot* de la Alejandría tardoantigua). Quien sepa leer se hará preguntas. La intervención de Lutero del 31 de octubre de 1517 concernía, en principio, solo a su duda de si se podía fundar en la base de los Evangelios la práctica de mercantilismo chirriante de las bulas, con las que por medio de agentes mercantiles al servicio de Roma se podían comprar para uno mismo y para los parientes de uno alivios en el purgatorio. Considerada desde lejos, y no solo a través de la lente protestante, la bula comprable no era sino un ardid para la explotación del miedo al purgatorio; desde el siglo XII, recurriendo a alusiones de Gregorio el Grande (su papado va desde 590 a 604), el purgatorio había sido conectado en serie, previamente, con el infierno eterno para satisfacer la demanda de cristianos atemorizados de alternativas a la condenación definitiva; la bella ficción de una depuración posmortal sigue manteniéndose viva, discretamente modificada, en catecismos católicos hasta el día de hoy.

El fenómeno de la Reforma puso en evidencia que en asuntos religiosos la oferta no lo es todo. A pesar de que la Iglesia global se dividió en 1054, por la confrontación entre Roma y Constantinopla, tanto teológica como organizativamente, solo los acontecimientos del siglo XVI produjeron el contraste confesional que del lado protestante actuó como matriz de sucesivas diferenciaciones. En cuanto quedó roto el monopolio católico de la oferta, innumerables productos fluyeron en oleada en los siglos siguientes al mercado —ahora, así llamado, con razón— religioso, todos ellos en pugna y calculados para expresar las voces de la demanda y los estados de ánimo del medio y de la época. ¿No eran la mayoría de los nuevos profetas figuras que reivindicaban saber mejor lo que demandaba el pueblo de electores de fe que las *mainstream churches*, de oferta inmóvil? Desde el siglo uno de sus

autores proféticos ya en el cambio del siglo la historia de las Iglesias, herejes y sectas, ya fuera apartidista o no, hablaba mucho más de lo que los seres humanos quieren creer que de lo que el bloque apostólico intentaba imponerles tras la pérdida del monopolio. En la medida en que permanecían unidos a la Iglesia católica, la idea del purgatorio les servía para evitar el *worst case* en el más allá. Los protestantes luteranos y los reformados calvinistas dieron la espalda a la concepción medieval de un infierno intermedio[8]; el duro o-esto-o-lo-otro de la vieja doctrina, que solo conocía dos estados, se hizo soportable entre ellos porque los creyentes invirtieron todas sus energías a la autosugestión de que serían contados entre el número de los salvados; cuando el barco del mundo se hunde, cada uno es el más próximo a sí mismo. Quien busque motivos para la erosión individualista de la «sociedad mundial» actual no debería quedarse en el diagnóstico neoliberal del «espíritu del capitalismo». La competencia por el bien escaso de la «elección» se remonta hasta la época de las Reformas que dieron forma a Europa; y, desde allí, hasta las viejas farmacias metafísicas de Oriente Próximo.

Con la voluntad de creer aparece el deseo de las creencias preferidas (en primer lugar, la elección de la vida eterna). Este deseo fue apoyado por la suposición de que los éxitos terrenales permitían a los exitosos deducir su elección. Desde entonces, la corriente de la práctica moderna se ha movido como una suma de vectores de ilusiones autocumplidas.

La expansión de las Iglesias pentecostales, que habían saltado hacía poco de Norteamérica a Brasil, habla un lenguaje claro: son los demandantes quienes hacen fuerte el movimiento, mientras que sus diseñadores importan lo más solicitado en el lugar de recepción (lo que se demanda son rígidas reglas morales, dogmas sencillos, expectativas concretas de éxito social, apoyo comunitario, protección de los hijos, apego de los hombres a la familia, inmunización frente a la criminalidad y las drogas y, no en último término, festejos entusiastas comunes). Con el trío de júbilo, trabajo y estructura, las pujantes Iglesias pentecostales y evangélicas del sur mundial se orientan por la demanda de poblaciones que no llevan en secreto sus déficits económicos, sociales, culturales y espirituales. Su necesidad de sostén, claramente expuesta, propulsa una cultura pop de fórmulas sencillas.

En la Modernidad europea la actitud de indagación religiosa de los individuos siguió más bien las leyes de la mezcla que las de la ortodoxia.

Tanto la Modernidad como la posmodernidad se asemejan a la Antigüedad helenística por su sincretismo. Allí donde la caracterizaron elementos de formación superior simpatizó con doctrinas que no procedían de tradiciones desgastadas[9]; y se inclinó por el escepticismo frente a los sones de púlpito y dogmatismo. Deseclesialización y receptividad espiritual no constituían una contradicción para ella. La amabilidad abstracta con el extraño era su rasgo característico. Su estado de ánimo fundamental fue captado por el joven Martin Buber al formular en su nota previa a la conocida antología *Testimonios místicos de todos los tiempos y pueblos*: «Escuchamos dentro de nosotros, y no sabemos qué rumor del mar oímos»[10].

Quien tiene ese temple encuentra cosas elevadas en la literatura, edificantes en la sabiduría oriental, sublimes en la música clásica, patéticas en los entierros estatales, absurdas en Kierkegaard, consoladoras en la discreción de los pastores de almas de los hospicios, numinosas ante una pared de Anselm Kiefer, y un aliento de lo supremo ante la vista del fin de la tierra en mar abierto. Para los ilustrados de los últimos días flotar en la última falta de sustento es un bien costosamente adquirido. Las vanguardias del Viejo Mundo habían luchado por ello desde que, comenzando por los pensadores de la Alta Edad Media, aprendieron a articular de manera indeterminada lo indeterminado.

El comportamiento explícitamente articulado de demanda *in puncto* verdad, sentido y estilo de vida —en lenguaje religioso elevado: de redención, de iluminación, de liberación, de nonacimiento— se muestra en las innumerables variantes de una poesía de la búsqueda. Se encuadra dentro de la era incipiente de las salidas de individuos existencialmente intranquilos de los receptáculos de la tradición, como se manifiesta en la leyenda india del joven Siddharta Gautama, el sobreprotegido hijo de un noble chatria, un miembro de la casta guerrera, que en sus cuatro salidas del palacio paterno descubrió la negatividad de la existencia. Dicha negatividad le saltó a la vista en las figuras de un anciano consumido, un enfermo febril en agonía y un cadáver en descomposición. Según una de las leyendas de Buda las tres visiones le fueron colocadas al joven Shakyamuni por los dioses como imágenes de

prueba a orillas del camino para introducir una terapia de choque[11]. Como en todas partes donde había de transmitirse algo extremo, también aquí las formulaciones secundarias hicieron valer sus derechos. En la cuarta salida, el joven se topó con un monje que le hizo reparar en la opción de la ascesis: solo esta podía conducirlo a la liberación del universo del dolor. El quinto abandono de casa de quien más tarde sería el Buda acabó en una búsqueda sin retorno por cuya causa abandonó también a su mujer, a su hijo (con el nombre de Rahula, «atadura») y «el mundo».

El sujeto intranquilo se pone en marcha en la forma de ser del caminante, del buscador, del aventurero espiritual, del héroe viajero. En su movimiento de búsqueda se enlazan los momentos del impulso por temor y horror con los de la atracción que proviene de anticipaciones tan indeterminadas como vehementes de la liberación futura. El entrelazamiento de empuje de aversión y atracción del fin crea en el buscador la estructura de un tiempo radicalmente subjetivado; constituye el arco de la búsqueda desde la partida hasta el hallazgo liberador. El tiempo esencial se configura como camino: tiempo de viaje del héroe, tiempo de lucha, tiempo de ejercicio, tiempo de santificación, tiempo de desprendimiento[12]. En él negocian tranquilidad e intranquilidad los próximos pasos. Es el tiempo en el que el sujeto emerge como singularidad movida, ocasionalmente con el resultado de que se entiende a sí mismo como no-sujeto, como no-yo. Mientras que la sustancia se «desarrolla» como sujeto, el sujeto desarrollado se neutraliza para convertirse en una figura de pura medialidad, que, como tal, se convierte en enseñante de lo no-enseñable. Y quien enseña algo imposible puede ser modelo de lo inimitable, único.

Forman parte de las características fundamentales del camino el encuentro con un individuo que remite a un *modus vivendi* ascético; la decisión de partida o despedida (en el budismo: «abandono de la casa»; en el cristianismo: *peregrinatio*, seguimiento; en el hinduismo: *sanyas*, retirada a la renuncia); la fase-de-ensayo-yerror en forma de adhesión a diversos maestros y doctrinas, seguida de numerosas decepciones; la gran crisis, hasta la enfermedad, depresión e impulso de suicidio; la resignación, la tarea de la búsqueda; la llegada, el hallazgo, la iluminación.

En innumerables relatos de buscadores domina el esquema,

trascendente a la estructura de camino, del cambio de sujeto. Lo que le sucedió a Pablo, que fue un suceso de manual —que el objeto de su persecución lo capturó a medio camino y lo transformó de perseguidor en evangelizador—, sucede en distintas variantes, ya sean más groseras o más sutiles, en todas partes en que los buscadores cambian por el hallazgo. En transcursos más groseros, el hallazgo mantiene su forma de objeto; el hallador sale de la búsqueda enriquecido, después de haberse apropiado de tesoros o secretos gracias a la superación de algunos obstáculos.

Un caso práctico del robusto contexto de búsqueda-hallazgo se encuentra, por ejemplo, en la figura del filósofo Tésalo [de Tralles], que apareció antes del cambio del siglo I al II como autor de un tratado sobre los efectos de las plantas medicinales, *De virtutibus herbarum*, en relación con los influjos de los astros, con un encabezamiento dirigido al césar Claudius Germanicus (muerto en el año 54). En un comentario autobiográfico preliminar a su obra fármaco-gnóstica habla de su búsqueda desesperada de un conocimiento verdadero y efectivo, búsqueda que le habría llevado hasta el borde del suicidio; no habría escatimado viaje alguno, por largo que fuera, para conseguir conocimiento; al final, un alto sacerdote del templo de la ciudad egipcia de Dióspolis (Tebas) le habría conseguido, con ayuda de rituales mágicos, una audiencia con el dios de la medicina Asclepio, que le abrió a las explicaciones que le faltaban sobre las sinergias de piedras, estrellas y plantas y, sobre todo, sobre los momentos oportunos, cósmicamente determinados, de la recolección[13]. Tras el encuentro con el dios, el buscador piensa que ha llegado a la meta propuesta; se celebra a sí mismo, feliz, como un hombre en posesión de conocimientos divinos y prácticos. Tésalo se inserta en la sucesión de los iatromantes, en los cuales apenas podía distinguirse el papel de cantor del de sanador y del de intérprete de signos. Allí donde la ilustración vacila, allí llegan los magos segundos.

Formas más sutiles del anhelo demandante provocaron la disolución de la simetría de buscar y encontrar en tanto que desobjetivaron el objeto de la búsqueda. Hicieron que desapareciera de la vista del buscador sin desrealizarlo «nihilistamente». De este modo, se actualiza el cambio de sujeto: el buscador no se enriquece o pavonea, sino que, a consecuencia de la búsqueda, experimenta una metamorfosis. A partir

de entonces, se dijo: quien busque será encontrado. En la medida en que el buscador se deje encontrar sufrirá su cambio. El objeto de la búsqueda resulta incapturable, dado que se evade a la mirada del buscador. Esa evasión tiene método. Mientras se lo represente como alcanzable objetivamente, lo buscado se sustrae a todo asimiento. Solo cuando la búsqueda imaginativa se da por vencida o, por hablar en lenguaje místico, cuando «deja» todo, lo buscado puede hacer acto de presencia en el sujeto como su propia fuente de impulso. Lo buscado es el buscador. Las grandes metas, como la verdad, Dios, el significado, la naturaleza, la felicidad, la sabiduría, la salvación, la iluminación, etc., quedan fuera del juego mental del «logro». No tienen otro lugar que el núcleo espontáneo de la inquietud que se ha puesto a buscar. El yo que reflexiona sobre sí mismo para conseguir de forma interesada una imagen de sí mismo más pronto o más tarde se dará cuenta de que ahí ya no se le ha perdido nada. Lo espontáneo en el sujeto no puede ser un hallazgo que cae en manos de un explorador tras una búsqueda suficientemente larga. El impulso se me anticipa siempre. Quiere entrar en mí sin decir hacia dónde pretende salir.

Nicolás de Cusa, en su tardío tratado *De venatione sapientiae* (*La caza de la sabiduría*, 1463), cartografió los paisajes de lo alcanzable e inalcanzable con una claridad tal que no existe en el pensamiento posterior equivalente alguno. El interés de la equiparación cusana de pensar, cazar y vivir fue visualizado más de cien años después por Giordano Bruno en su obra *De gli eroici furori* (1585) con el símil del cazador Acteón. La paradoja de la búsqueda de la verdad aparece aquí con mayor claridad aún que en el Cusano.

Acteón había sorprendido casualmente durante la caza a la diosa Diana, desnuda, mientras se bañaba, por lo que fue convertido por ella en un ciervo al que sus propios perros atacaron y despedazaron. Según Bruno, el sentido oculto original de la caza es convertir al saqueador en objeto de saqueo, convertir al cazador en lo cazado. Los perros son los pensamientos del buscador heroico de las cosas divinas; devoran la existencia física y psíquica de Acteón para que no siga intentando apropiarse, con miradas de deseo, de la imagen de la diosa Naturaleza. Desde que lo encontró lo buscado, Acteón ya no es el hombre que era; su individualidad se diluye para llegar a la meta como parte de la unidad que fluye a través de todos los miembros de la naturaleza. El destino de

Acteón constituye una metáfora inequívoca de la muerte, que traduce la caza inversa en una muerte amorosa cognitiva. Lo que se sabe del reino de los sentidos ¿no debería ser posible en el reino del conocimiento? Es digno de consideración que Acteón no ve a la diosa desnuda con un deseo masculino, sino que la ve como a la fuente de un rayo cuya unión anhela sin obstáculos corporales. Diana despierta la añoranza del brillo de lo divino como tal; la vía vaginal no entra en consideración[14].

Las poesías de la búsqueda se troquelan en historias de camino. Muestran la característica común de que la partida y los movimientos de búsqueda son narrables, pero el estado del buscador tras la llegada, no. Dado que para alguien que ha encontrado no hay nada que contar, puede afirmarse posteriormente que desde el principio no había nada que encontrar. Si esto se divulgara, algunos sacarían la conclusión de que la salida sobraba. ¿Para qué andar un camino si la meta es el camino? ¿Por qué interesarse por lo más alto si al final todo se desenvuelve a un nivel? La flema petulante de los clientes de esoterismo de librería de estación de ferrocarril lleva a la extinción de la poesía de la búsqueda.

El novelista americano Walker Percy ha descrito una variante moderna de una conciencia buscadora sin meta en la figura de un joven apático de Luisiana llamado Binx Bolling, que pasa mucho tiempo en el cine:

> Ni la familia de mi madre ni la familia de mi padre comprenden mi búsqueda.
>
> La familia de mi madre piensa que he perdido mi fe y rezan por mí para que la recupere. No sé de qué hablan. He leído que otra gente es piadosa de niño y después se vuelve escéptica (o, como se expresa en «En lo que creo»: «Con el tiempo crecí fuera ya de las proposiciones de fe de la religión organizada»). Yo no. Mi incredulidad fue desde el principio inconmovible. Nunca pude imaginarme un dios. Por lo que sé, las pruebas de la existencia de Dios son todas correctas, pero eso no cambia lo más mínimo. Si Dios mismo se me hubiera aparecido, ello no habría cambiado nada. De hecho: solo necesito escuchar la palabra «Dios» y en mi cabeza se hace la oscuridad. La familia de mi padre piensa que el mundo no tiene sentido sin Dios; solo un idiota no sabría lo que es la vida correcta y solo un villano no lo tendría en cuenta en la práctica.
>
> No entiendo ni a unos ni a otros. Todo lo que puedo hacer: en el *death grip* de la cotidianidad, rígido como un bastón, estar tumbado bajo la hamaca y jurar no mover un músculo antes de que no haya adelantado un trozo en mi búsqueda. [...]

El único punto posible de partida: el hecho singular de la propia apatía desesperante [...].

Abraham vio signos de Dios y creyó. El único signo *ahora*: todos los signos del mundo remiten a nada[15].

20

Libertad de religión

El joven de Luisiana del relato de Walker Percy cumple involuntariamente una definición de lo que en una tradición anterior se llamó teología negativa. Su regla de juego era que había que mantener lo Supremo libre de cualquier predicado; solo como nombre sin propiedades podría aislársele de la impertinencia del pensamiento imaginativo. Ya la misma palabra «Dios», se utilice como nombre o como encabezamiento, corre el riesgo de generar una sobreabundancia que empañe la inefabilidad de aquello que designa.

«Todos los signos del mundo remiten a nada». Se puede interpretar esta declaración como si el héroe de Percy se encontrara en busca de una verdad que no demanda demostración ni persuasión. La era de los signos y milagros ha acabado para él; un Dios que necesitara cosas semejantes parecería a sus ojos un vendedor de coches usados que quisiera engañar al cliente respecto a fallos ocultos. El joven apático está convencido de que, si bien ha llegado al mundo de algún modo, su existencia en él no la ha comprado con un apretón de manos.

«El hecho singular de la propia apatía desesperante» puede entenderse como un *cogito* luisiano. No permite concluir a partir del pensamiento actual la existencia del pensador; remite, desde una existencia entumecida, a una revitalización presentida de lejos. La apatía constituye el punto de partida de un afán por su contrario. Expresa la revuelta contra la existencia automatizada, la ausencia de toda convicción seria. En la medida en que se aferra a su falta de motivación, la figura novelesca de Walker Percy descubre *ex negativo* la «utopía de la vida motivada». Insistir en la ausencia de convicciones directrices se parece a una confesión negativa: ningún axioma de fe despierta asentimiento, ningún acto de culto vale como verdadero; la oscuridad llena la cabeza en cuanto se escucha la palabra «Dios». Un dios que quisiera convencer a los seres humanos de hoy con los medios

persuasivos tradicionales solo provocaría escepticismo compasivo; ya no tendría más que ofrecer que religiosidad de segunda mano. Veinte años antes de Walker Percy, Jean-Paul Sartre había anotado, recurriendo al *dictum* de Nietzsche: «Está muerto: nos ha hablado y ahora calla [...]. Quizá haya escapado fuera del mundo como el alma de un muerto, quizá solo fue un sueño. [...] Dios está muerto, pero no por eso el ser humano se ha convertido en ateo»[1].

El cinéfilo de Percy no es un testigo cualquiera de la enajenación moderna. Se le recuerda porque, lejos de los caminos hacia la zona mística, demostró que la búsqueda es un impulso independiente de la existencia o no-existencia de su objetivo. El ser humano en búsqueda se reserva el derecho a no creer, aunque Dios mismo lo arrastrara del pelo a creer. El buscar conlleva el que puede que no estés obligado a encontrar.

Es indiferente lo que se manifieste en favor de la búsqueda —místicos consagrados lo ponderan como un baño seco en el caudal de la duda—; desde el punto de vista realista se trata, en principio, nada más que de una variante de la perplejidad. A ella llegan los seres humanos cuando sus recursos de control interior no están a la altura de su situación externa. Perplejos quedan los colectivos cuando sus líderes admiten, o dejan que se les señale, que ya no entienden el mundo; e individuos a quienes sus modelos les volvieron la espalda. La perplejidad caracteriza las épocas en las que las tradiciones se sienten como autorreferencias que funcionan en el vacío, sin conexión con las necesidades y excedentes del presente. Los perplejos experimentan la libertad desde su lado oscuro. Por mucho que la libertad sea elogiada en miles de discursos, a los individuos que la toman en serio se muestra también como indeterminación confusa, no pocas veces como independencia infausta, como estar a merced de una situación desquiciada. El «estar retenido dentro la nada», en palabras del primer Heidegger, se manifiesta —si a una fórmula ontológica así se le buscara una correspondencia psicológica— en estados de indecisión, de irresolución, de pérdida de suelo bajo los pies. En los años veinte del siglo XX esos estados se convirtieron en pandemia entre los europeos, tanto si pertenecían al bando de los perdedores como si estaban entre los

ganadores de la Primera Guerra Mundial. Hay un flotar malo —se lo conoce de sueños en los que la angustiosa vaguedad de la situación dura hasta el despertar—, un flotar que surge de la sensación de que a uno se le ha abandonado en la existencia sin haberle informado de lo esencial. El trabajo y el entretenimiento protegen, en principio, del no-saber-propiamentequé-hacer.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica, tal como llegó a su madurez en el siglo XX, «el ser humano» no solo representa al ser que se distingue, hablando como Plessner, por su «posicionamiento excéntrico»; está expuesto de raíz al riesgo de la perplejidad, de la irresolución, obligado a actuar —«condenado a la libertad»—, a pesar de que al mirar hacia adentro observa una falta permanente de motivos de acción: el *homo anthropologicus* se encuentra ya a sí mismo como existencia inframotivada, infrainspirada, infradecidida; a no ser que haya experimentado desde la niñez improntas tan estables que le baste con un único set de convicciones durante toda la vida. Si además es infradisciplinado, le falta la muleta de las rutinas que le sostienen día a día. Los rituales conformadores de yo se interrumpen entonces y ni el trabajo ni la estructura conducen más allá. De ahí se sigue que el balance entre el hacer y el dejar de hacer permanece inclinado hacia el lado del dejar de hacer; son pocos los que ponen el acento en el hacer, ya sea por convicción o por el placer de jugar con fuerzas sin ataduras.

Deducir de aquí que la naturaleza del *Homo sapiens* es la de un ser de carencias sería un fallo de pensamiento, y seguiría siendo tal incluso si autores como Johann Gottfried Herder y Arnold Gehlen lo cometen. «El ser humano» no es un ser de carencias; la carencia constituye un sector del arco del impulso que genera opciones vagas y objetivos elegibles. La libertad y el espacio de juego crecen juntos. Desde el comienzo, el ser humano es un ser de lujo, que llegó a la situación embarazosa pero privilegiada de la apertura del mundo por la «desactivación del cuerpo»[2], es decir, por la desespecialización de su equipamiento físico: ante todo se aprovecha de la liberación de las manos para la polivalencia de los asimientos y del incremento ilimitado de su capacidad lingüística. Lo que más caracteriza su naturaleza lujosa es la liberación de las percepciones a un estado lejano a la alarma, no enfocado, liberado de la tensión de la finalidad.

De intentos de disolver la indeterminación, superar el desconcierto y reducir el asombro surgieron en el «curso» de evoluciones culturales todas las disciplinas e instancias de praxis racional: los oráculos, las artes sacerdotales de lectura de signos, la doctrina médica de síntomas, la cultura de debate, los tribunales de justicia, la literatura sapiencial, la astronoesis, la filosofía, la teoría de las formas de gobierno; *in summa*: las improntas esenciales de la razón asesora, sedante, ponderadora, orientadora. La característica general de esas disciplinas la muestra el hecho de que, al principio, prácticamente sin excepción, aparecieron entretejidas en patrones religioides, míticos, cultuales. Y, sin embargo, las integraciones de ese tipo resultaron ser posteriormente todas ellas alianzas disolubles; no disoluble siguió siendo la conexión con la escritura, que, en épocas diferentes, en Mesopotamia y en Egipto primero, penetró en las civilizaciones y posibilitó estructuras más complejas de la cultura de la memoria en interacción de libros y recuerdos. Las evoluciones culturales de los últimos tres mil años han demostrado que todas y cada una de esas disciplinas racionales eran capaces de emanciparse de la simbiosis con las esferas de mitos de dioses, ritos y actos sacrificiales. El mito de la «era axial» fue un intento inapropiado, aunque no totalmente ciego, de crear un concepto superior para los comienzos temporalmente desfasados de las diversas emancipaciones en culturas muy distantes.

En relación con el fenómeno «religión», esas emancipaciones indican que lo que se llamó «religión» fue desde siempre una *joint venture* de prácticas del más allá y del más acá, no pocas veces provista de rasgos extravagantes y teatrales. Nadie sabe por qué los celebrantes de una festividad en honor de los ancestros en Melanesia llevaban pesadas máscaras en la cabeza de hasta diez metros de altura. Se comprende que seres humanos en todo el mundo cultiven la relación con sus antepasados, pero las artes locales del recuerdo son de ley propia en cada caso. No solucionan ningún problema, sino que dan una forma a los enigmas. Al portador de máscara herido por llevarla le mostraban su gratitud los compañeros de tribu curándole las heridas de su espalda tras la fiesta.

En la medida en que cristalizaban prácticas del más acá en rutinas autónomas, que convencían por su coherencia inmanente, las relacionadas con el más allá se arrinconaron como gestos simbólicos de

pocas consecuencias. Cuando los presidentes de los Estados Unidos de América juran sobre la Biblia en su ceremonia de toma de posesión, manifiestan ante las cámaras de todo el mundo el estado de las cosas, ya utilice o no el que jura la fórmula *So help me God*. De una biblia, aunque perteneciera a Abraham Lincoln, se sigue para la política exterior tan poco como para las finanzas estatales. Durante un minuto se invita a la mesa en Washington al más allá; después, como antes, el pragmatismo es el único determinante en el poder y solo como potenciales clubs de elecciones presidenciales pueden hacerse interesantes para los habitantes temporales de la Casa Blanca las sectas dotadas de trascendencia.

La Ilustración procedente de Europa desde el siglo XVII se basa en el asentimiento al desarrollo que tiene como meta la independencia de las prácticas del más acá: la ciencia, el Estado unido a la Hacienda, la policía, la cárcel y el Ejército, la justicia, así como la administración municipal y la enseñanza; además de la economía, la ingeniería mecánica, los transportes y las comunicaciones y el turismo, la medicina, el arte, la sociabilidad, la cultura de vecindad, los medios, los seguros sociales, la estadística, la demografía, el control de natalidad, la planificación del futuro, el cuidado del medio ambiente, etc. La consecuencia de esas independizaciones, llamadas «diferenciaciones» en la jerga de la teoría de sistemas, se manifiesta en el hecho de que la religión aposentada, junto con su moral tradicionalmente omniabarcante, no puede ya sino simular su hipercompetencia, antes aceptada como obvia, en todos los ámbitos. Hacerla valer objetivamente no está en su poder, y la mayoría de las veces tampoco ya en el radio de su ambición, excluyendo algunos países islámicos y católicos. En ellos se da cuenta de que molesta en casi todo.

En la Ilustración aún no cerrada, la «religión» tiene que limitarse a un campo del que puede afirmar que es suyo propio. Sobre su delimitación no decide ella por propio poder, dado que, de acuerdo con su situación en la contextura de las modernas prácticas de vida, es definido como un ámbito residual; es decir, como campo de cuyo cultivo se han retirado otros competidores o al que solo optan ya de forma remisa. Si mueren soldados alemanes en Afganistán, un ministro estatal dirigirá la

ceremonia honorífica, eventualmente bajo presencia coadyuvante de representantes de las confesiones. Si aparece una pandemia, se cierran iglesias, sinagogas y mezquitas; la situación la interpretan ministros de Sanidad y virólogos.

De todos los preceptos de las «religiones» —ya fueran llamadas *therapeia theon* o *cultus deorum*; ya quisiera verse en ellas sistemas de escrúpulos o proyecciones de fuerzas esenciales humanas en la pantalla del cielo; ya se las interpretara como irradiaciones de lo divino en la humanidad, o como huellas del resentimiento de muertos contra vivos, o como «suspiros de la criatura acosada», o simplemente como sentimientos de culpa con diferentes días festivos— en el horizonte de los modernos, que ejercen de generaciones actuales de esa humanidad que considera que tiene la obligación de aprender, solo queda esencialmente un enunciado válido: la religión es el resto de lo que permanece de las cosmovisiones arcaicas y de alta cultura tras deducir las declaraciones sobre la vida que han sido sustituidas por aspectos pragmáticos y seculares.

Concebida como un resto infinitesimal, pero irreductible, la religión no sería otra cosa que una manifestación de la libertad humana frente al aprieto de estar en el mundo con escaso equipamiento. Si tuviera una función absolutamente única, insustituible, intraducible e indispensable, consistiría en darle un sentido a la existencia, darle un efecto, una aspiración, una relación con la «verdad» que no podría haber aparecido sin la tensión existencial como tal, sin el sentirse abandonado en una corriente de acontecimientos abierta a la sorpresa.

El ser humano no solo es el «animal con clásicos», como dijo Ortega y Gasset; es un ser vivo en el que «eso» comienza a hablar. En algún momento, el habla llevó a manifestaciones en las que el cielo, como región de remitentes divinos, se dirigió a destinatarios humanos a través de los intermediarios idóneos. Quizá tales conversaciones no sean más que espejismos que aparecen cuando el lenguaje está de fiesta. Si fuera así, los destinatarios de los grandes acontecimientos lingüísticos tendrían que asumir su parte. Tenían que encajar con el remitente apropiado para ellos. Cuando los dioses toman la palabra, sus transmisores humanos se convierten en médiums, portavoces,

intérpretes. El hecho de que, en efecto, la comunicación proviniera de otra parte y no surgiera meramente a partir de la charla cotidiana de compañeros de tareas muestra que fue posible hacer hablar, si no al cielo, sí al lenguaje como habla que retumba cualificada desde arriba. El arredramiento ocasionalmente testimoniado de antiguos cantores, poetas y profetisas ante lo que el lenguaje decía a través de ellos puede valer como demostración de que existe lo inquietante y vive entre nosotros. Las religiones concretas son estilos de lo inquietante.

Si se deja valer la definición de religión como el resto que queda después de la sustracción del recorrido entero de la ciencia, la economía, la justicia, la medicina, la terapéutica general, la teoría de los medios, la lingüística, la etnología, la literatura de entretenimiento, la politología, etc., permanece un ámbito que, resumiendo tan simple como vagamente, puede llamarse: ayuda para la interpretación de la existencia, incluso para la clarificación de lo indisponible y para la domesticación de lo inquietante. Incluso la fundamentación de la moral y del derecho, que todavía en la Ilustración temprana se consideraba un dominio de lo religioso —preferiblemente en el modo de «religión natural» y religión de la razón—, sigue su propio camino desde hace tiempo y no necesita ya soportes celestiales.

Constatado esto, de ello se deducen dos cosas que *expressis verbis* nunca han sido pronunciadas aún. La primera dice que la religión, o la religiosidad, se ha hecho totalmente libre en el presente, por primera vez desde que surgió de la niebla del miedo y el presentimiento en paisajes paleolíticos; libre en el sentido de su completa descarga de todas las funciones sociales. Esto solo vale, en realidad, para las zonas del mundo donde, bajo el pretexto de una moderna «libertad de religión», no siguen evocándose firmes pertenencias obligadamente comunitarias, como sucede aún, entre otros sitios, en la Turquía de Erdoğan —a pesar de su constitución laica—, donde experimentan además imposición política. Libertad de religión, como fue estatuida en las declaraciones de derechos humanos a finales del siglo XVII, ya no significa simplemente, según ello, el derecho del individuo a elegir o evitar su comunidad de culto, o a articular o callar sus supuestos y convicciones en relación con lo trascendente sin la censura previa de

una autoridad de ortodoxia. Implica, con mucha mayor razón, la tesis de que la religión en su totalidad es liberada de la función de proporcionar a un conjunto político, a una «comunidad», a una «sociedad», a un «pueblo», a una «nación» el motivo previo a todos los demás de su convivencia actual.

La «libertad religiosa», concebida como un bien jurídico que compete de manera indisoluble a los individuos mayores de edad, no solo asegura a los ciudadanos la libertad de confesión y participación en el culto, sino que expresa sobre todo que no ha de haber en ningún caso una religión estatal, ni tampoco ateísmo estatal, y que una población estatal no ha de entender, ni siquiera parcialmente, como proyecto religioso su síntesis social, es decir, el motivo fuerte de su convivencia en un espacio de colectividad territorial bajo derecho común, con lenguaje común y recuerdos compartidos en lo posible[3]. Para el Estado no es lícito lo que está permitido a la secta. Quien habla de religión civil o considera deseable o incluso necesaria una religión así participa de ficciones la mayoría de las veces regresivas[4], que son apenas mejores que las pretensiones de la Iglesia católica, que todavía en 1864 rechazó radicalmente por boca del papa la idea de la libertad de religión[5]. Un Estado no cree en nada, excepto que se debe a sus miembros. Sus ciudadanos aprueban su existencia, es decir, su poder de acción jurídicamente estructurado, sin considerarlo un dios; da igual lo que Thomas Hobbes, en una era de desgarramiento político, manifestara en favor de su sobreelevación al Leviatán.

Libre es también, en consecuencia, la religión relegada como tal a la inutilidad social. Forma parte de los logros de la Modernidad permitir a la religión y a las religiones la salida a la asocialidad virtual. La asocialidad en asuntos de fe es el privilegio inviolable de los individuos; cada uno y cada una de ellos, con su sentido y gusto para lo infinito —o como se tenga ganas de llamar a la *X* total del ser—, está solo o sola en principio. Por lo que respecta a las comunidades de fe declaradas, están *de facto* bajo la protección del derecho secular de reunión y agrupación, o sea, de un análogo amable, cortado a medida de las Iglesias, que las respeta como corporaciones del derecho público; las Iglesias consiguen capacidad legal según las normas generales del derecho civil; aunque ellas prefieran decir de sí mismas que son el cuerpo místico del Señor o la comunidad de los justos. *De facto* las grandes Iglesias, la primera, la

católica, se aprovechan hoy, como «Iglesias con impuestos eclesiásticos», mimadas por el Estado secular, de una libertad para cuyo impedimento hicieron hasta hace poco todo lo que estaba en su mano. Desde que parecen ser impotentes, tratan de ganarse la simpatía de los ya-no-muy-creyentes. Auténticamente moderna, es decir, animada completamente por el espíritu de la constitución autodada, sería una «sociedad» que hubiera sustituido todos los servicios adicionales socialmente relevantes —desde la educación de la juventud y la formación moral de consenso, pasando por la solidaridad caritativa, hasta el cuidado de los enfermos, débiles y marginales— por instituciones del propio sistema, sin obstaculizar las subsistentes contribuciones comunitario-religiosas a tales tareas. La tesis, muy citada, de que el Estado liberal secularizado vive de presupuestos que él mismo no puede garantizar —conocida como el *dictum* de Böckenförde (1964)— se refiere a la era del tránsito del sistema moderno de las Iglesias estatales a la situación secular, religioso-pluralista. Tras su aparición, el capital social —en las condiciones de la Europa Occidental — surge solo en medida escasa todavía de las tradiciones preseculares; se compone de sensibilidades políticas cotidianas, de compromisos cívicos, conocimientos históricos y étnicos, así como de todas las formas de solidaridad y sus articulaciones en medios viejos y nuevos. Su regeneración en el proceso generacional asume rasgos experimentales crecientes; su destino dependerá de en qué medida se consigue transformar el sentimentalismo en bruto, debido a temor, resentimiento y confianza, en empatía informada, antes llamada formación.

El hecho de que la «religión» pueda ser considerada por primera vez en el presente como absolutamente libre, independientemente de las evidentes tendencias a la preservación defensiva del inventario y al cerramiento identitario, va unido esencialmente al segundo *novum*, el de la reducción de lo religioso a un resto en medio de omnipresentes configuraciones sustitutivas seculares, la mayoría de las veces financiadas por el Estado, aunque a menudo asumidas también por el espíritu ciudadano, de sus anteriores funciones parciales socialmente efectivas.

La segunda liberación de la religión pone al descubierto su parentesco con dos íntimos rivales. A los sentimientos religiosos liberados se impone la observación de que, en su propio ámbito, el de la

interpretación de la existencia en el horizonte de su contingencia, su finitud, su necesidad de felicidad y su comunicabilidad, hay, con la religión, otras dos fuerzas activas a la vez: las artes y las filosofías, en la medida en que las últimas permanezcan como sabiduría de observación. Si es verdad que la religión liberada se ocupa de la interpretación de la existencia en sus contextos más generales, de la domesticación del azar y de la configuración de la mortalidad, está claro por qué ha llegado a una relación de rivalidad con las filosofías observadoras y con las artes de libre plasticidad. Como es sabido, las artes, tanto las lingüísticas como las extralingüísticas, existen «como tales» solo desde que se emanciparon de la servidumbre de los cultos religiosos; la filosofía habla en su propio nombre después de que dimitiera de su puesto como esclava de la teología. Corresponde a la dinámica de ambas regiones que en la conquista de lo útil —y en la liberación de su terquedad— se adelantaran a la religión toda una época. La religión —por seguir utilizando el fatal concepto— solo pudo seguirlas en su liberación después de que fuera desestatalizada, despolitizada y puesta completamente a salvo en la vida, tanto asociativa como aislada, de individuos capaces de velar por sí mismos.

El signo seguro de la reciente libertad de la religión es su sorprendente, elevadora y escandalosa inutilidad; es superflua como la música, pero «sin música la vida sería un error». Comparte su carácter de lujo con las otras dos disciplinas culturales de la interpretación de la vida que ya se habían abierto camino antes. Desde que no tiene que servir a fin externo alguno, se apropia de partes de la vivencia que, por lo demás, tanto en los individuos como en los grupos, se encuentran en casa en momentos musicales, meditativos, sublimes, perdidos y deprimentes.

Todas las demás funciones de forma religiosa y carácter oficial, importantes en otra época —como el culto al emperador y al príncipe, el encumbramiento excesivo del Estado, el cultivo del calendario de fiestas, la bendición del Ejército, el matrimonio, la educación de la juventud, la bendición de edificios, las fiestas de la cosecha, la garantía de los juramentos, el cuidado de las almas, el encauzamiento de la sexualidad, el cuidado de los enfermos, la asistencia a los enfermos, la psicagogia, el asesoramiento en ultimidades y la administración de los *rites de passage*—, se manifiestan posteriormente como aportaciones

secundarias que, como se ha visto y ha sucedido, podían ser cedidas a instituciones seculares, a veces con pérdidas, no pocas con el mismo o mayor éxito. También las contribuciones de la religión a la formación del yo y del super-yo, como se observa desde el siglo XVII, son sustituibles por improntas mundanas. A las innumerables manifestaciones de la cultura de masas contemporánea en festivales populares, acontecimientos deportivos y conciertos pop se debe la prueba de que la Modernidad ha conseguido la secularización de las emociones comunes[6].

Tras la sustracción de lo sustituible, se muestra en qué la religión no es sustituible, a no ser por el arte creador y el pensamiento reflexivo. Lo religioso representado sustractivamente ya no muestra casi ninguna semejanza con los perfiles de las religiones históricas, lo que no habría de extrañar si se repara en la esclavización de toda la antigua institución religiosa por su competencia en todos los aspectos de la vida social antes de la diferenciación de los ámbitos parciales. Lo que permanece de las religiones históricas son escritos, gestos, mundos sonoros, que todavía ayudan en ocasiones a los individuos de nuestros días a referirse con formas ya derogadas a la precaria situación de su singular existencia. El resto es continuismo, acompañado por el anhelo de participación.

La interpretación de la existencia en su singularidad y entrelazamiento con otras singularidades constituye la función nuclear, ya irreductible, de la reflexión religiosa y espiritual y de su manifestación. La comparte con las otras dos voces a trío. ¿Hubo un culto arcaico que no fuera ya poesía, espectáculo teatral y música primera a la vez?[7]. ¿No hablaba ya a los dioses el primer poema?

¿Y no era la primera música, tanto por sus sonidos como por sus silencios, una remisión a intensas presencias de fuerzas solemnes y elevadas?

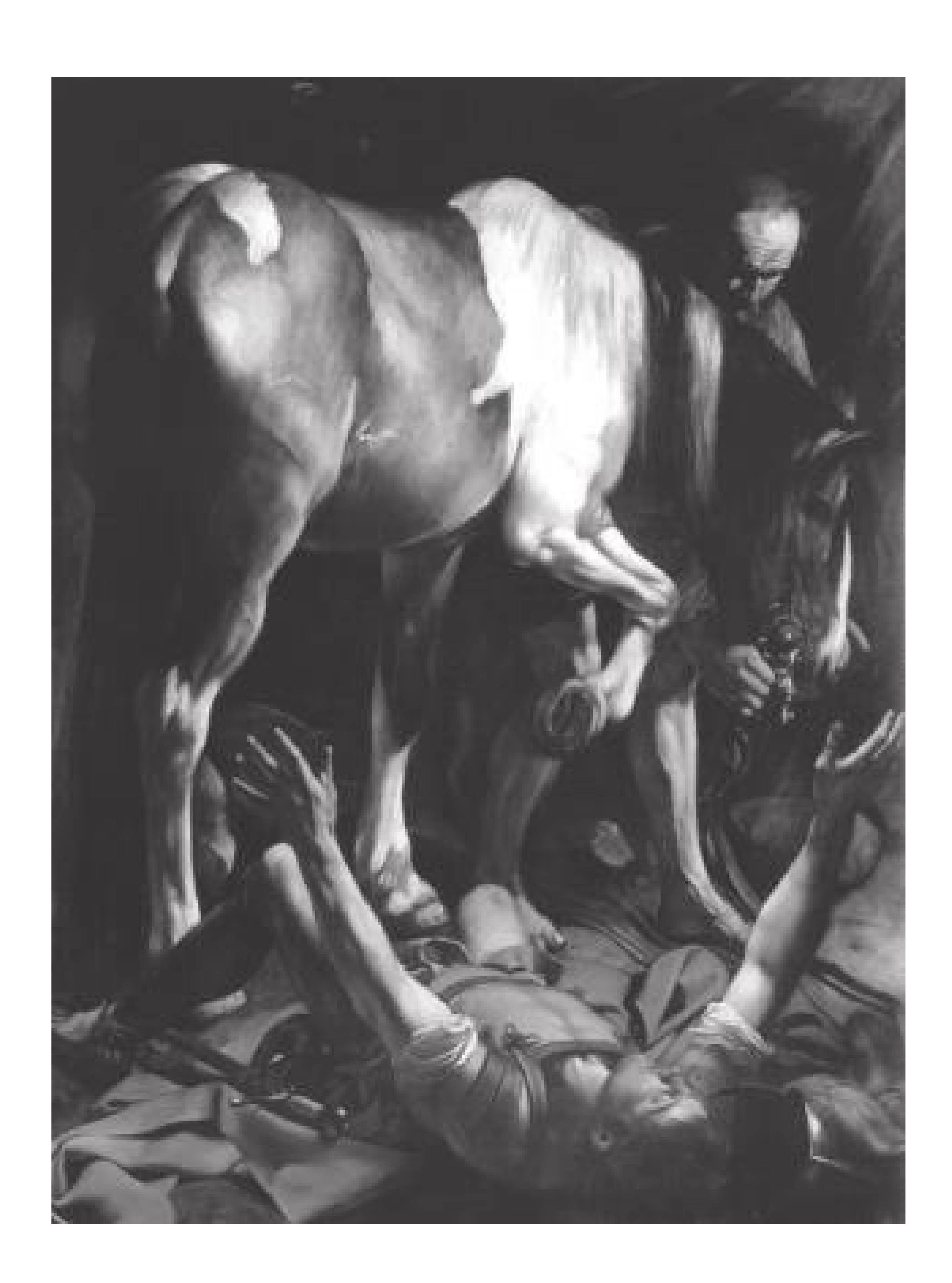
Los contemporáneos del presente tienen claro desde hace tiempo que la poesía, que primero fue interpretada como creación, no acaba con la creación del ser humano la tarde-noche del sexto día. Nadie descansa ya el séptimo día, a no ser en una calma creadora, en la que se preparan los próximos días del Génesis. ¿De qué habrían de tratar las conversaciones

del *sabbat* o del domingo sino de amaneceres que todavía no han brillado?

En lugar de un epílogo

En el parágrafo 300 de su escrito *La gaya ciencia* (1882), Nietzsche juega con la idea de que quizá en una época lejana se pueda considerar «toda la religión como ejercicio y preludio», como indispensable, y no obstante superable, escuela preparatoria para la autoexperiencia elevada de los individuos. Un precursor de grandes individuos así habría sido Prometeo, que, fijado a la roca del Cáucaso, se imagina que por su encadenamiento expía el robo del fuego y de la luz, con el que había hecho comenzar la historia de la humanidad. Su mayor momento, sin embargo, solo puede experimentarlo Prometeo cuando despierta de su delirio para descubrir que su historia entera era su propia obra: «¿y que no solo el ser humano sino también el dios había sido la obra de sus manos y del barro en sus manos? ¿Todo, nada más que imágenes del escultor? ¿También el delirio, el robo, el Cáucaso, el buitre y toda la tragedia prometeica de cuantos están en el camino de conocer?»[1].

¿Podría uno imaginarse entonces que Pablo despertara de su sueño apostólico posteriormente en algún momento? Para descubrir en qué medida su empresa, con todos sus incidentes, había sido su propio producto, esto es, que el viaje a Damasco, su deslumbramiento ante las puertas de la ciudad, su escucha de la voz de Jesús, su cambio y todo lo que se siguió de él fue una creación que incluía a su creador, junto con el golpe de luz a pleno día, la voz alta y la caída al duro suelo de Siria, donde él se redescubrió como médium de su Señor, un médium al que se le permitía hablar con lenguas de seres humanos y de ángeles sin que resultara un bronce sonante o un cascabel tintineante porque tenía el mientras su caballo inclinaba la cabeza hacia él para compartir con él el asombro por el acontecimiento.



Michelangelo Merisi da Caravaggio, *La conversión de Saulo en Pablo*, pintura (sin fecha), Santa Maria del Popolo, Roma amor;

Franz Kafka creó en 1918 una imagen mental que mira hacia atrás, a la Antigüedad en general y a la Antigüedad mítica que la precedió; se publicó de forma póstuma en 1931 en una colección de inéditos editada por Max Brod y Hans-Joachim Schoeps a partir del legado del creador bajo el título *La construcción de la muralla china*. Yo la llamaría «la fábula entrópica». Informa en estilo lapidario del resultado de la revuelta metafísica.

Sobre Prometeo informan cuatro leyendas:

Según la primera, porque había traicionado a los dioses por los hombres, fue encadenado en el Cáucaso, y los dioses enviaron águilas que devoraban su hígado, el cual volvía a crecerle siempre.

Según la segunda, Prometeo se apretaba cada vez más profundamente en la roca de dolor por los picotazos hasta que se hizo uno con ella.

Según la tercera, con los milenios se olvidó su traición. Los dioses olvidaron, y las águilas, y él mismo.

Según la cuarta, llegó el cansancio por lo que había devenido ya sin fundamento. Los dioses se cansaron, las águilas se cansaron, y la herida se cerró de cansancio.

Quedó el monte rocoso inexplicable.

La leyenda intenta explicar lo inexplicable. Dado que proviene de un fundamento de verdad, tiene que acabar de nuevo en lo inexplicable.

Palabras de saludo

La primera parte de este libro se remonta a una conferencia que tuve el honor de dar el 5 de mayo de 2019, por invitación del Freiburger Institut für soziale Gegenwartsfragen [Instituto Friburguense para Cuestiones Sociales de la Actualidad], en el marco de una serie de conferencias bajo el título «Después de Dios. Conferencias sobre religión y su desencantamiento» en el Teatro de Friburgo (en cooperación con la cadena SWR 2). Quiero agradecer a los organizadores, sobre todo a Christian Matthiessen, esta oportunidad.

Cuando en julio de 2018 Jan Assmann celebró su octogésimo cumpleaños, fui invitado a contribuir con un artículo a su escrito de homenaje en una revista de egiptología. Dado que no acabé a tiempo ese encargo —ya me rondaba la idea de un ensayo corto sobre el motivo «teopoesía»—, prometí al homenajeado dedicarle el escrito en cuanto lo tuviera. Ahora se ha hecho algo más voluminoso de lo previsto y, aunque el retraso es considerable, el impulso a dedicarlo al gran sabio se mantiene. Por ello me permito entregárselo ahora, como un saludo retardado con ocasión de su pasada festividad de aniversario.

Me parece oportuno citar en este contexto la conocida frase de la carta de Goethe a Schiller del 19 de diciembre de 1798: «Por lo demás, me resulta odioso todo lo que simplemente me instruye sin acrecentar o estimular inmediatamente mi actividad». Como lector de muchos años de las obras de Jan Assmann, reconozco la posibilidad de una instrucción inmediata, que siempre va unida a la satisfacción del conocimiento, y de una mediata estimulación, que se manifiesta en efectos a largo plazo y, no en último término, en el constante mantenerse abierta de la «cuestión egipcia».

No puedo hablar del lazo de unión entre instrucción y estimulación sin pensar a la vez en Kurt Flasch, el gran maestro de los estudios de filosofía tardoantigua y medieval. Su obra siempre me vuelve a hacer pensar desde hace cuarenta años, comenzando con sus trabajos sobre Agustín hasta la enorme traducción nueva de Dante, con su riquísimo

comentario. Dado que como lector insistente tengo que agradecer al autor más de lo que pueden probar las notas a pie de página de este libro, también a él quiero brindarle un saludo de agradecimiento.

1. Dioses en el teatro

1 *Odisea*, canto primero, verso 64.

2 Cfr. Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* [*Las formas elementales de la vida religiosa*], Berlín, 2017 (1912), p. 427: «Un dios grande no es realmente más que un ancestro especialmente importante», es decir, uno que sobrepasa el círculo de un clan. La sentencia de Durkheim se remite al mundo de representación de los aborígenes de Australia; en concreto, de la tribu de los arunta.

3 Aristóteles, *Retórica* III, 7, 4, 140a.

4 Servicios que llegan hasta el «rescate» (*lytron*) que el cielo paga por desatar

5 Cfr. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* [*La esencia del cristianismo*], Colonia, 2014 (1841), p. 347: «La noche es la madre de la religión». El concepto generalizado de religión surge después del siglo XVI como híbrido de misión cristiana universal y antropología educativa. La primera suponía que todos los seres humanos sobre la tierra habían esperado la buena nueva de la superación de la muerte. La segunda deduce del hecho de que la muerte es general que la religión debe serlo también. Es verdad que muchos seres humanos en muchas culturas sepultaban a sus parientes más próximos con cierto esmero (*religio*), a veces con valiosas ofrendas funerarias, cosa que demuestran, por ejemplo, los sepulcros de la Edad del Hierro de príncipes y niños; esto no cambia nada en el hecho de que para la mayoría de los seres humanos en la mayoría de las culturas bastara con la simple «eliminación del cadáver», una solución cultual más bien pobre (Jörg Rüpke).

6 Jan Rohls, *Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums* [«Revelación, razón y religión. Historia de ideas del cristianismo»], vol. I, Tubinga, 2012.

7 Walter Burkert interpreta en su obra *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion* [«Cultos de la Antigüedad. Fundamentos biológicos de la religión»] (Múnich, 2009, pp. 18 y ss.) el concepto *adelotes* («vaguedad», «indeterminación»), utilizado por Protágoras, como una característica definitoria de la esfera religiosa.

8 *Odisea*, canto séptimo, versos 201-205.

9 El *locus classicus* de maledicencia contra Dios en un arrebato pasional en la literatura del siglo XX se encuentra en la segunda parte de la tetralogía de Thomas Mann *José y sus hermanos*, cuando Jacob, en su duelo por la supuesta muerte de su hijo preferido, José, se excede en sus lamentaciones, cosa que le resulta embarazosa después al sosegarse: «Con callada vergüenza pensaba en su petulante altercado y disputa con Dios en el primer momento de explosión de su lamento y no le pareció nada negligente, sino realmente noble y sagrado que este no le partiera en pedazos directamente, sino más bien que permitiera que su estado de ánimo pasara de la miserable arrogancia a la humildad silenciosa». Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder* [*José y sus hermanos*], novela I: *Die Geschichten Jaakobs* [*Las historias de Jacob*], editada y revisada crítico-textualmente por Jan Assmann, Dieter Borchmeyer

y Stephan Stachorski en colaboración con Peter Huber, Fráncfort del Meno, 2018 [1933], p. 656.

10 Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche* [«Marción. El evangelio del Dios desconocido. Una monografía sobre la historia de la fundación de la Iglesia católica»], Leipzig, 1921, p. 17.

11 La «etnoastronomía» descubre, a su manera, lo *arbitraire du signe* saussuriano digamos que por el otro lado, como lo *arbitraire du signifié*: la constelación de las siete estrellas principales, que los griegos llamaron Osa Mayor, llevó en otros pueblos los nombres más diversos: los antiguos egipcios vieron en ella «la cabeza de una procesión; los antiguos romanos, siete bueyes de tiro; los árabes, un ataúd al que seguían tres plañideras; los indios norteamericanos modernos y los franceses, un cazo; los ingleses, un arado; los chinos, un funcionario de la corte visitado por peticionarios; los europeos medievales, el Gran Carro». Citado por Carsten Colpe, *Weltdeutungen im Widerstreit* [«Interpretaciones del mundo en conflicto»], Berlín/Nueva York, 1999, p. 119).

12 Mateo 16, 3.

13 Mateo 2, 1-11.

14 Franz Rosenzweig, en su obra *La estrella de la redención* (1921), hizo el intento de desastralizar el tema del signo celeste para incardinarlo, como modelo ético-trascendente de la historia de la humanidad más allá de Babilonia y Belén, en un continuo de orientaciones judías.

15 Kai Trampedach, *Politische Mantik. Die Kommunikation über Götterzeichen und Orakel im klassischen Griechenland* [«Mántica política. La comunicación sobre signos de Dios y oráculos en la Grecia clásica»], Heidelberg, 2015.

16 Virgilio, *Eneida* VI, 850. La frase pronunciada por Anquises («Recuerda, romano, regirás los pueblos bajo tu mando para proteger a los sometidos y poner de rodillas a los soberbios») es la clave de la predicción virgiliana. Pretende valer, con carácter retroactivo, para la transmisión del imperio y de la buena suerte de Troya a Roma; prueba su eficacia surtiendo efecto de antemano para las traslaciones del Imperio de Roma a Bizancio, y después a Aquisgrán, Viena, Moscú, Londres y Washington. [De forma incomprensible, porque no puede tratarse de ignorancia, ni de mala intención —ya que serían demasiado evidentes—, Sloterdijk vuelve a ignorar aquí a España —Toledo, Granada, Yuste del emperador Carlos V, por no citar Madrid y El Escorial, ya de Felipe II— como hace tantas veces en sus obras y yo he hecho notar en otras ocasiones. Se trata del sospechoso olvido de la cultura española por parte de los intelectuales europeos, extrañamente displicente, pero que quizá se haya ganado la incuria mental españolista, inveterada desde que perdimos los últimos restos del imperio hasta la muerte de Franco. Con pocas excepciones. *(N. del T.)*]. Que la serie de las transmisiones del imperio no acabó con la operación virgiliana entre Troya y Roma lo muestra, entre otros, el libro de Rémi Brague Europa: *seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität* [«*Europa*: su cultura, su barbarie. Identidad excéntrica y secundariedad romana»], Baños del Rin, 2012.

17 Éxodo 31, 18.

18 Los enunciados yo-soy en boca de dioses pertenecen, en la época en la que Juan

escribe su Evangelio (ya se feche este pronto o tarde), a una convención retórica helenística; el modelo más conocido lo proporciona el llamado discurso de autopresentación de la Isis de Cime, discurso que supuestamente era recitado en un ritual por una sacerdotisa de Isis. Cfr. Jan Bergmann, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien* [«Yo soy Isis. Estudios sobre el trasfondo menfítico de las aretalogías griegas de Isis»], Upsala, 1968.

19 Desde este punto de vista —del que depende el sentido que se dé después a la Pasión— la polémica entre la (improbable) datación temprana del Evangelio de san Juan en torno al año 69-70, que propone Klaus Berger en su libro *Im Anfang war Johannes* [«Al principio fue Juan»] (Stuttgart, 1997), y una datación en torno al año 100, que apoyan numerosos estudiosos, es una polémica sin objeto, con todo respeto por la brillantez de los argumentos filológicos de ambos lados. Tanto los evangelistas sinópticos —con independencia de si se copiaron unos a otros o no— como Juan —con independencia de si intervino más pronto o más tarde en este acontecer interpretativo—, todos ellos se pusieron en acción, en caso de que se haga valer la tendencia a la datación temprana, casi medio siglo *post eventum* como escenógrafos y teopoetas que tenían en común el interés por revertir la debacle del Gólgota en un hecho programático. La cuestión de la fecha se retomará más tarde en el cap. 18 (p. 262) para resaltar la contribución poética propia de los testigos que tomaron posteriormente la palabra.

20 Séneca dedicó al Nerón de 18 años el escrito *De clementia* (ca. 55) con el propósito de que el precoz asesino pudiera mirarse en un espejo idealizado de príncipe. Diez años después Nerón le hizo llegar la orden de suicidio.

21 *Epistulae morales ad Lucilium*, 37.

22 Cuando Octavianus Augustus prohibió temporalmente la *missio*, lo que quería era derogar el privilegio del perdón por parte de la plebe sentimental; solo el César había de poder decidir el indulto.

Para el tema de la supervivencia en un vegetar vital poco reflexivo, sigue siendo un clásico el libro de Martin Heidegger *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], Tubinga, 1927, parágrafos 51 y 52.

23 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Lecciones sobre la filosofía de la religión*] II, *Werke* [Obras], vol. 17, Fráncfort del Meno, 2018, pp. 263 y ss.

24 Ibíd., p. 278.

25 Frank Morison, *Wer wälzte den Stein*? [¿*Quién movió la piedra*?], Hamburgo, 1950.

26 Eric-Emmanuel Schmitt recoge en su novela *Das Evangelium nach Pilatus* [*El evangelio según Pilatos*] (Zúrich, 2005 [2000]) el interés criminológico de la desaparición del cadáver de Jesús, para, tras el seguimiento de varias huellas falsas, hacer del escéptico Pilatos el «primer cristiano».

27 Cfr. I Corintios, 15, 12-20.

28 Agnes Horvath y Arpad Szakolczai, *Walking into the Void. A Historical Sociology and Political Anthropology of Walking*, Londres/Nueva York, 2018, pp. 149-160.

2. La objeción de Platón

1 Y ahí, de todos modos, de forma inespecífica, en el sentido de «discursos que tratan de las cosas divinas». En el diálogo *Phaidros* [*Fedro*] se efectúa una equiparación más explícita del dios (*to theos*) con el bien (*agathon*).

2 Una alusión a este aprieto se encuentra en Lutero, ortodoxamente creyente en el demonio, cuando en su interpretación del salmo 117 (1530) anota: «Tengo que conceder la divinidad al menos una horita al diablo para poder

3. De la religión verdadera

1 Ver *infra*, cap. 17: «Poesías de la exageración: Los virtuosos religiosos y sus excesos».

2 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [*La genealogía de la moral*], tercer tratado: *Was bedeuten asketische Ideale?* [*¿Qué significan los ideales ascéticos?*], Kritische Studienausgabe (KSA), vol. 5, p. 362.

3 Paul Valéry, «Petite lettre sur les mythes», en *Variété* II, París, 1930, p. 228.

4 Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte* [«Historia de los dogmas»], Tubinga, 1991 (1891), pp. 112 y ss.

5 Max Scheler, en su obra neocatólica *Vom Ewigen im Menschen* [*De lo eterno en el hombre*] (vol. I: *Religiöse Erneuerung* [*Renovación religiosa*], Leipzig, 1921), se ocupa de la estructura masoquista ontológica de la «experiencia religiosa primigenia»: todo lo que constituye «el mundo» es por sí mismo, debido a su tremenda amplitud y multiplicidad, simplemente demasiado para el sujeto. A ello responde el sentimiento: al lado de lo inconmensurable todo lo demás no es absolutamente

6 Que el cristianismo primitivo no siempre fue un culto de rodillas lo demuestra el canon 20 del Concilio de Nicea (325), que prescribe rezar de pie los domingos y en Pentecostés. El domingo había sido declarado pocos años antes por Constantino el Grande como día de fiesta obligatorio en todo el imperio.

4. Representar a Dios, ser Dios: una solución egipcia

1 No faltaban ocasionales excepciones a la regla: afectos antiegipcios provocaron en torno al año 52 a. n. e. la demolición del templo romano de Serapis. Pronto fue reconstruido, tras haberse impuesto de nuevo el estado de ánimo ecuménico acostumbrado. A Augusto le siguieron resultando sospechosos los egipticismos de la moda religiosa de su tiempo. En casas imperiales posteriores se instauró una verdadera

manía por Egipto; por ejemplo, en la casa de Livia, en el Palatino. Ya la propia hija de Augusto, Julia, se rodeó en sus villas (entre otras, en la de Boscotrecase, cerca de Pompeya) de imágenes egiptizantes. El atractivo del egipticismo residía en su capacidad —anticipándose al cristianismo— de revestir la idea de la vida eterna de representaciones intuitivas.

2 Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA, 2011, pp. 231 y ss.

3 John A. Wilson, «Egypt», en Henri Frankfort, Henriette A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen y William A. Irwin, *Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago/Londres, 1977 (1946), p. 66.

4 Nicolás de Cusa, *De visione Dei (1453),* en *Die philosophisch-theologischen Schriften* [«Los escritos teológico-filosóficos»], latín-alemán, vol. III, Viena, 1989, pp. 97-99. Como comentario: Peter Sloterdijk, *Esferas*, vol. I: *Burbujas*, Siruela, Madrid, 2014, pp. 511 y ss.

5 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [«Los niveles de lo orgánico y el ser humano. Introducción a la antropología filosófica»], Fráncfort del Meno, 2003 (1928).

6 Kai Strittmatter, *Die Neuerfindung der Diktatur. Wie China den digitalen Überwachungsstaat aufbaut und uns damit herausfordert* [«La nueva invención de la dictadura. Cómo China construye el Estado supervisor digital y nos provoca con ello»], Múnich, 2018.

7 Jean Levi, *Les fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne*, París, 1989.

8 Para el motivo del dios airado y del anhelo de justicia como compensación transcendente de las penas, cfr. Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, cap. 2: «El dios iracundo: el camino hacia la creación del banco metafísico de la venganza», Siruela, Madrid, 2010, pp. 87-134.

9 Hubert Roeder, *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten* [«Ver con el ojo. Estudios para la semántica del dominio en los textos de muertos y culto»], Heidelberg, 1996.

10 Salomon Reinach llamó a la religión «un sistema de escrúpulos»: *Orpheus. Histoire générale des religions*, París, 2002 (1909). Lo que Reinach designa como «escrúpulo» se denomina en otras partes respeto, timidez llena de veneración, tensa concentración en el correcto cumplimiento de las prescripciones rituales.

Ignacio de Loyola reforzó y diferenció este punto de vista cuando en sus comentarios a los *Ejercicios espirituales* anota que el enemigo impulsa a las almas nobles a tensas autoinculpaciones, mientras induce a las almas toscas a la indiferencia, aunque sean culpables de los mayores pecados.

11 Como celos diádicos, que rechazan la independencia del otro.

12 Bendt Alster, *Proverbs of Ancient Sumer*, citado por Takayoshi Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers. Ludlul B¯el N¯emeqi and the Babylonian*

Theodicy, Tubinga, 2014, p. 59 (traducción propia). Por el contexto parece que se trataba del texto de un ejercicio escolar.

13 Jan Assmann, «Eine liturgische Inszenierung des Totengerichts aus dem Mittleren Reich. Altägyptische Vorstellungen von Schuld, Person und künftigem Leben» [«Una escenificación litúrgica del tribunal de los muertos en el Imperio Medio. Representaciones paleoegipcias de culpa, persona y vida futura»], en *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen* [*Culpa, conciencia y persona. Estudios para la historia del ser humano interior*], editado por Jan Assmann y Theo Sundermeier en colaboración con Henning Wrogemann, Gütersloh, 1997, pp. 27-63, p. 52.

14 *Epistulae morales ad Lucilium* 41, 1-2.

15 Johann Gottlieb Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* [*Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad*], en *Fichtes Werke* [«Obras de Fichte»], editadas por Immanuel Hermann Fichte, vol. VI, Berlín/Nueva York, 1971 (1806), pp. 426 y ss.

16 Ibíd., p. 428.

5. Sobre el mejor de todos los posibles habitantes del cielo

1 Friedrich Nietzsche, «Grösster Nutzen des Polytheismus» [«La mayor utilidad del politeísmo»], en *Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], KSA (1882), n.º 143.

2 *Divina comedia, Paraíso*, canto 33; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenología del espíritu*], *Werke* [*Obras*], vol. 3, Fráncfort del Meno, 1986 (1807), p. 51.

3 *De docta ignorantia* I, 5.

4 En el monumental «ensayo» de Hans Urs von Balthasar *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* [*Gloria. Una estética teológica*] (Einsiedeln, 1961-1969) es digno de consideración que no desempeñe un papel especial la deducción platónica de lo bello (*kalon*) de la bondad de la forma circular inteligible. Para él lo bello es una forma decadente de lo glorioso-imponente, que desde el punto de vista religioso se llama lo divino, filosóficamente, lo uno (y, más tarde, lo absoluto), y desde la perspectiva estética, lo sublime. «Donde lo glorioso desaparece, aparece, como producto restante, lo que comúnmente se llama lo bello» (*Herrlichkeit*, vol. III, 1965, p. 14).

Para la ontología de la esfera, cfr. Peter Sloterdijk, *Esferas*, vol. II: *Globos. Macrosferología*, cap. 5: «Deus sive sphaera o: el Uno-Todo que estalla», Siruela, Madrid, 2004, pp. 403-512.

5 Kurt Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation* [«Por qué no soy cristiano. Informe y argumentación»], Múnich, 2013, cap. IV, 3: «El dios de los padres», pp. 157 y ss. Cfr. también: Peter Sloterdijk, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, Siruela, Madrid, 2011.

6 *Fecemi la divina potestate, la somma sapienza e il primo amore* (original en versales), *Divina commedia, Inferno*, canto III, versos 4-6, 9.

7 Hermann Schmitz, *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung* [«El camino de la filosofía europea. Un examen de conciencia»], vol. I: *Antike Philosophie* [«Filosofía antigua»], Friburgo/Múnich, 2007, pp. 139-158.

8 Pseudo Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos*.

9 El término alemán *Denkerei* [que aquí hemos traducido como «elucubración» *(N. del T.)*] remite a la traducción de Aristófanes de Ludwig Seeger del año 1845; Bazon Brock lo volvió a acuñar como nombre de su escuela berlinesa, creada en torno a 2012.

10 Montesquieu, *Persische Briefe* [*Cartas persas*], 1721, carta 59.

11 Cfr. Bernhard Lang y Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens* [*El cielo. Una historia cultural de la vida eterna*], Fráncfort del Meno/Leipzig, 1996, pp. 288 y ss.

12 Otros ejemplos de esto se encuentran en el surgimiento del budismo mahayana y en la reinvención del judaísmo como religión rabínica poscristiana.

13 *Politeia* [*República*] 473 a-e.

6. Poesías de la fuerza

1 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, 1932.

2 Pascal Boyer, *Und Mensch schuf Gott* [*Y el hombre creó a los dioses*], Stuttgart, 2017 (2002). Michael Shermer, *The Believing Brain: From Spiritual Faiths to Political Convictions — How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*, Londres, 2012.

3 Mateo 6, 10.

4 Nicolás de Cusa: «Lo no-otro no es otro que lo no-otro».

5 Según una fuente encontrada en el artículo de Lucien Lévy-Bruhl «Das Gesetz der Teilhabe» [«La ley de la participación»], en *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie* [«Magia y religión. Contribuciones a una teoría de la magia»], Leander Petzold (ed.), Darmstadt, 1978, p. 4.

6 Para el motivo de la «ofrenda de dedos» como ofrenda *pars-pro-toto*, véase Walter Burkert, *Kulte des Altertums* [«Cultos de la Antigüedad»], o. c., pp. 52-56. Las aquí llamadas ofrendas sacrificiales constituyen el aspecto humano de transacciones con dimensiones del más allá. Siguen la lógica del *do ut des* («*doy para que des*»), contando con la dependencia de los dioses de donativos.

El poema de juventud de Goethe «Prometheus» (1772-1774) conceptualiza la condición sobornable de los dioses: «Os alimentáis miserablemente / de impuestos sacrificiales / y aliento de plegarias, / Majestad, / y pasaríais hambre / si niños y mendigos no fueran / necios asequibles».

Le responde el «Diálogo del pesimismo» de la Antigua Mesopotamia:

«59 No ofrendes nada, señor, no ofrendes. 60 Puedes enseñar a tu dios a seguirte como un perro». Citado por W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, 1960, pp. 147-149.

7 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Lecciones sobre filosofía de la religión*] II, *Werke* [*Obras*], vol. 17, Fráncfort del Meno, 2018, p. 108.

8 Para el concepto de «tensión vertical»: Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Pre-Textos, Valencia, 2012.

9 Raffaele Pettazzoni, *Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee* [«El Dios omnisciente. Para la historia de la idea de Dios»], Fráncfort del Meno, 1960.

7. Vivir en plausibilidades

1 «L'homme passe infiniment l'homme», en *Pensées*, 1670, parágrafo 434.

2 Martin Heidegger, «... dichterisch wohnet der Mensch…» [«… poéticamente habita el ser humano…»] (1951), en *Gesamtausgabe* [«Obra completa»], vol. 7, *Vorträge und Aufsätze 1936-1953* [«Conferencias y artículos 1936-1953»], Fráncfort del Meno, 1985, pp. 181-198.

3 Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Fráncfort del Meno, 1969 (1966).

4 Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank y Ethel Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas* [«El estado ficticio. Construcciones del cuerpo político en la historia de Europa»], Fráncfort del Meno, 2007. Para el motivo de la «semiosfera» en relación con Yuri Lotman, cfr. Albrecht Koschorke, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie* [«Verdad e invención. Características básicas de una teoría general de la narración»], Fráncfort del Meno, 2012, pp. 116-137.

5 El 23 de agosto de 1914, tres semanas después del estallido de la Primera Guerra Mundial, Karl Barth hablaba en un sermón ante la feligresía de Safenwil, en el cantón de Argovia, de «las masas egoístas a las que se llama pueblos».

6 Dietmar Dath, *Die Abschaffung der Arten* [«La abolición de las especies»], Fráncfort del Meno, 2008.

7 Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike* [«Dos Dioses en el cielo. Representaciones de Dios en la Antigüedad judía»], Múnich, 2017.

8 Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* [*El Dios trino y uno. Una teología de la Trinidad*], Friburgo/Viena/Zúrich, 1997.

9 Peter Sloterdijk, *Celo de Dios*, o. c., cap. 3, pp. 49 y ss.

10 Cfr. Karl Eibl, *Animal poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie* [«Animal poeta. Elementos de construcción de la teoría biológica de la cultura y de la literatura»], Paderborn, 2004.

11 *Leyes*, libro 10, 905bf.

8. La diferencia teopoética

1 Por lo que, de acuerdo con la nueva teología, solo por autoinstrucción se llega al lugar que tradicionalmente sigue llamándose infierno.

2 *Paradiso*, canto 23, verso 62. Cfr. Kurt Flasch, *Einladung, Dante zu lesen* [«Invitación a leer a Dante»], Fráncfort del Meno, 2011, p. 195.

3 Jörg Rüpke, *Antike Epik. Eine Einführung von Homer bis in die Spätantike* [«Épica antigua. Una introducción desde Homero hasta la Antigüedad tardía»], Marbach, 2012, pp. 239-243.

4 Se entiende perfectamente que el autor viene utilizando y seguirá haciéndolo —también— la palabra «poesía» (*Dichtung*, o a veces *Poesie*) como «creación literaria» en sentido original y general, y no solo —aunque también— en el sentido restringido de género lírico, con verso, metro y rima, que históricamente se ha impuesto en español, pero no en alemán. *(N. del T.)*.

5 Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I: *De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*; vol. II: *De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*; vol. III: *De Mahoma a la era de las Reformas*; vol. IV: *Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Ediciones Paidós/Herder Editorial, Barcelona, 2019-2020.

6 Aurelius Augustinus, *Confessiones* X, 27.

7 Desde la nota patológica metálica incidental de Calvino hay un largo camino por recorrer hasta las especulaciones de los alquimistas sobre tecnologías químico-mágicas que propician un «renacimiento de los metales».

8 Giovanni Boccaccio, *Poesie nach der Pest. Der Anfang des Decameron* [«Poesía tras la peste. El comienzo del Decamerón»], en italiano y alemán, traducido de nuevo y explicado por Kurt Flasch, Maguncia 1992.

9 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [*Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*], Stuttgart, 1969 (1799), p. 82.

10 Ibíd., p. 126.

11 Ibíd., p. 53.

12 Hegel está de acuerdo con esta tesis cuando en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* denomina a la *religio* de los romanos la «religión de la conveniencia» [«Religion der Zweckmässigkeit»], en la que «todos los dioses de todos los pueblos» están unos al lado de otros y se anulan mutuamente. En la «religión de la utilidad» [Nützlichkeitsreligion] el Dios único solo vale para ser utilizado como trofeo esotérico. Tras la entrada en la época imperial, el pluralismo religioso romano se muestra como ejercicio preliminar efectivo del culto al César, y este, a su vez, como escuela previa del monoteísmo.

13 Schleiermacher, *Über die Religion*, o. c., p. 82.

14 En el sentido de Karl Bühler. *(N. del T.)*.

15 Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* [«Estructura de la sociedad y semántica. Estudios para la sociología del saber de la sociedad moderna»], vol. 3, Fráncfort del

Meno, 1989, cap. 4: «Die Ausdifferenzierung der Religion» [«La diferenciación de la religión»], pp. 259-357, p. 273.

16 En el siglo XX el historiador de la literatura y de la cultura René Girard (1923-2015) desarrolló una tercera técnica de apología, aparte de las dirigidas contra los heréticos en el interior y contra los paganos en el exterior, que defendía el contenido de verdad ética, cultural y dinámica de la religión cristiana, en tanto que interpretaba la ejecución de Jesús como un acto arquetípico de matanza de una víctima inocente, llevado a cabo, de acuerdo con el esquema de la expulsión del chivo expiatorio, con vistas a la purificación interior de una sociedad envenenada por la peste de la rivalidad.

El análisis de Girard muestra características de una gnosis sin trascendencia, en el sentido de que concede al conocimiento preeminencia sobre la fe. El descubrimiento decisivo: que la víctima de la violencia «purificadora» es inocente forma parte del ámbito de los conocimientos alcanzables por medio de la razón. Lo que los cristianos llaman «revelación» significa la anticipación de una teoría general desmitificadora de la cultura y de la moral, a la que pueden conectarse bosquejos de una semiótica general de la cultura (al estilo de Yuri Lotman) y de una teoría general de la narración (al estilo de Albrecht Koschorke).

17 De lo que se sigue que la comprensión practicante, desde la perspectiva interior, y la comprensión teórica, por fuera, nunca pueden ser congruentes. La teología, como teoría reflexiva de la fe, no consigue salir de la perspectiva interior, mientras que la teopoética, como parte de la etnosemiótica, de la teoría general de la cultura y de la egotécnica, permite la mayor aproximación exterior posible a la existencia ligada a símbolos y mitos.

18 La última frase de Sócrates, «Debemos un gallo a Asclepio», hay que entenderla solo como giro irónico. Encajaría en el tratamiento por parte de Platón de la figura de Sócrates si él, de acuerdo con su estilo de *true-lies*, hubiera inventado también este giro, giro que representa el compromiso de la filosofía idealista con la religión del pueblo; formulado en el umbral entre esoterismo y exoterismo, hace saber que los sabios deberían permanecer conscientes de su distancia de los muchos. De esta manera señala Platón un camino a la doble religión griega. Cfr. Jan Assmann, *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung* [*Religio duplex. Misterios egipcios e Ilustración europea*], Berlín, 2010.

19 Heinz-Theo Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung* [«El argumento funcional. Concepciones y crítica de la fundamentación lógico-funcional de la religión»], Paderborn, 1997.

20 Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums* [«El nacimiento del judaísmo del espíritu del cristianismo»], Tubinga, 2010.

21 Sobre la conexión entre la creación consciente de un trauma y la *fitness* memoactiva de los traumatizados: Heiner Mühlmann, *Die Natur des Christentums* [«La naturaleza del cristianismo»], Paderborn, 2017. Al nexo característico de las grandes culturas entre traumatización inconsciente y deseos de salvación se refiere la

tesis de Adolf Holl: «Sin un trastorno básico la religión sería superflua». En el mismo, *Wie gründe ich eine Religion* [«Cómo fundo yo una religión»], Sankt Pölten/Salzburgo, 2009, p. 77.

9. ¿Revelación de dónde?

1 El *locus classicus* de la diferenciación de cuatro manifestaciones de «manía» benéfica en los ámbitos de la predicción, la sanación, la poesía y el éxtasis erótico se encuentra en el segundo discurso de Sócrates del diálogo platónico *Fedro*. La cuarta manía es resaltada por Sócrates como escalón afectivo previo al amor a la sabiduría. De ella se sigue (¡en caso de suficiente sensatez!) el paso del afecto por los bellos cuerpos al amor por la belleza en sí misma, que resplandece sobre el alma como el brillo de lo bueno y verdadero. La filosofía se constituiría, según esto, en la quinta manía: un entusiasmo razonable por la participación en la vida propia del pensamiento.

2 Solo a partir del siglo XIII empezó a correr el rumor de «los tres impostores», rumor según el cual los judíos, los cristianos y los musulmanes habrían sido inducidos al error de forma deliberada por Moisés, Jesús y Mahoma. Cfr. Wolfgang Gericke, *Das Buch «De tribus impostoribus». Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche* [«El libro "De tribus impostoribus". Textos elegidos de la historia de la Iglesia cristiana»], Berlín, 1982.

3 Éxodo 3, 14.

4 Cfr. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, o. c., cap. VI: «El ciclo del dar», pp. 158188.

5 Cfr. Walter Burkert, *Kulte des Altertums*, o. c., cap. VII: «Explicación y procesamiento de la realidad», pp. 189-212. Representantes de la teología de *vestigia* cristiana diferencian ocasionalmente entre los signos, que hablan a los paganos, y los prodigios, que se revelan a los creyentes.

6 Kurt Flasch, *Warum ich kein Christ bin*, o. c., p. 131.

7 Carsten Colpe, *Griechen - Byzantiner - Semiten - Muslime. Hellenistische Religionen und die west-östliche Enthellenisierung* [«Griegos, bizantinos, semitas, musulmanes. Las religiones helenísticas y la deshelenización oriental-occidental»], Tubinga, 2008.

10. La muerte de los dioses

1 Nicholas Evans, *Wenn Sprachen sterben und was wir mit ihnen verlieren* [«Cuando mueren lenguas y lo que perdemos con ellas»], Múnich, 2014.

Del Nuevo Testamento existen en este momento *circa* 2.700

traducciones completas o parciales; entre ellas, no pocas, en culturas sin lengua escrita, en las que el Nuevo Testamento constituye el primer libro, probablemente también el último.

2 Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit* [*La huida del tiempo*], Lucerna, 1946, p. 16.

3 Ibíd., p. 153.

4 Arthur Kroker desarrolla en su interpretación de las teorías de pensadores franceses de la posmodernidad (*The Possessed Individual. Technology and Postmodernity*, Palgrave, 1991) la tesis de que el moderno *environment* de medios no representa tanto un mundo de objetos cuanto un conjunto de agencias psíquicamente invasivas, que producen obsesiones alternativas, ya no espirituales. En la terminología que se utiliza aquí eso significaría: el mediumnismo personal y el técnico se funden uno en otro. Los demonios se convierten en *persuaders*. El fenómeno de los *influencers*, que se propaga desde 2001, atestigua una masiva disposición, adquirida por el uso obsesivo de los medios, a vagas obsesiones también, producidas por personajes masculinos y femeninos de seducción triviales.

11. «La religión es falta de fe» la intervención de Karl Barth

1 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, IV, 4, 1: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia*?

2 Karl Barth, *Eine Schweizer Stimme 1938-1945* [«Una voz suiza 1938-1945»], Zollikon/Zúrich, 1945, p. 113.

3 «Religion ist Unglaube: Religion ist eine Angelegenheit, man muss geradezu sagen; die Angelegenheit des gottlosen Menschen». Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* [*La dogmática eclesial*], vol. I: *Die Lehre vom Wort Gottes* [«La doctrina de la palabra de Dios»], Zúrich, 1993 (1937), pp. 327 y ss.

4 Karl Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung* [*Carta a los romanos. Segunda versión*], Zúrich, 2015 (1922), p. 307.

5 Gálatas 2, 20; Juan 15, 4. También en el *Evangelium veritatis*, una prédica gnóstica en lenguaje copto, aparecida presumiblemente en torno al año 150, editada en los códices de *Nag Hammadi*, se encuentra la figura de la inclusión recíproca en una esfera común de espíritu: «Se alegraron de haberlo encontrado, todos los que él encontró en él y ellos a él en ellos».

6 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. I, o. c., p. 330.

7 Friedrich Nietzsche, *Die Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [*El ocaso de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*], KSA 6 (1889), p. 78.

8 Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [*Ensayo de una crítica de toda revelación*], en *Fichtes Werke* [«Obras de Fichte»], Immanuel Hermann Fichte, vol. V, Berlín/Nueva York, 1971 (1792), p. 151.

9 *Adolf Bastian and His Universal Archive of Humanity. The Origins of German Anthropology*, Manuela Fischer, Peter Bolz y Susan Kamel (eds.), Hildesheim/Zúrich/Nueva York, 2007.

10 Friedrich Nietzsche, *Die Götzen-Dämmerung*, o. c., p. 182.

11 Karl Barth, *Der Römerbrief. Zweite Fassung*, o. c., p. 305.

12 Barth explicaba en el prólogo a la primera edición de su *Carta a los romanos* (1919) que había intentado «colocarse, partícipe objetivamente, junto a Pablo», no a la distancia de él del espectador, lo que muestra que no siempre rindió homenaje al excesivo decir típico de la teología, cuyo ejemplo más extremo lo ofrecía su libro, junto con *El espíritu de la utopía* (1919-1922) de Ernst Bloch y *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig (1921), sino que dispuso también, desde el principio, del recurso estilístico del *understatement* («eufemismo»).

13 Una prueba temprana de ello se encuentra en la Primera Epístola de Juan 3, 16: «Hemos reconocido el amor en que él entregó su vida por nosotros. Así hemos de entregar nosotros también la vida por los hermanos».

14 La segunda versión de su *Carta a los romanos*, de 1922, se presentaba ya como autocrítica a la primera.

15 Linus Hauser, *Kritik der neomythischen Vernunft* [«Crítica de la razón neomítica»], vol. 1: *Menschen als Götter der Erde, 1800-1945* [«Los seres humanos como dioses de la tierra, 1800-1945»]; vol. 2: *Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945* [«Neomitos de la finitud tranquilizada, a partir de 1945»]; vol. 3: *Die Fiktionen der Science auf dem Wege in das 21. Jahrhundert* [«Las ficciones de la ciencia en el camino al siglo XXI»], Paderborn, 2006, 2009, 2016.

16 Bazon Brock, «Selbstfesselungskünstler zwischen Gottsucherbanden und Unterhaltungsidioten. Für eine Kultur diesseits des Ernstfalls und jenseits von Macht, Geld und Unsterblichkeit» [«Artistas de autoencadenamiento entre bandas de buscadores de Dios e idiotas del entretenimiento. Para una cultura más acá del caso de emergencia y más allá de poder, dinero e inmortalidad»], en el mismo, *Die Re-Dekade. Kunst und Kultur der 80er Jahre* [«La redécada. Arte y cultura de los años ochenta»], Múnich, 1990, pp. 127 y ss.

17 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*], MEW, tomo 1, pp. 201-333, Berlín, 1981 (1843-1844).

18 Nietzsche coloca la crítica que se «ejercita contra todo» en un mismo contexto con el mágico «deseo de hacer daño» que funciona tendencialmente en la Modernidad entre los partidos, los comerciantes y los Estados. «Crítica [...] es una última manifestación de poder de los faltos de influencia, una continuación de la brujería». Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* [*Fragmentos póstumos*], KSA 9, p. 516.

12. En el jardín de la infalibilidad: el mundo de Denzinger

1 El escritor de la Iglesia Tertuliano (después de 150-ca. 220), nacido en Cartago,

creador del latín de los teólogos, hizo usual la traducción de *anathema* como *damnatio*. La exclusión maldiciente con ayuda de la fórmula *anathema sit* fue practicada también por Pablo; por ejemplo, en la Epístola a los Gálatas 1, 8 y 9.

2 Sobre todo, en referencia a edificios del periodo otoniano, de influencia cisterciense, en contraposición al *stylus sumptuosus*.

3 Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und Kirchlichen Lehrentscheidungen* [*Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones en materia de fe y moral*], latín-alemán, Peter Hünermann (ed.), Friburgo/Basilea/Viena, 2017, n.º 222.

A los teólogos de la Edad Media les conmovía la cuestión de cuánto tiempo habría pasado desde la creación del ser humano hasta su expulsión del paraíso; la respuesta ortodoxa reza: siete horas. La escasez del tiempo de estancia habría dejado sin contenido cuestiones curiosas acerca del si y el cómo de las relaciones sexuales paradisiacas; *de facto* se debatió vivamente al respecto. Cfr. Kurt Flasch, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos* [«Eva y Adán. Metamorfosis de un mito»], Múnich, 2004, pp. 72-80.

4 Esta doctrina, después de 1310, dio origen a la existencia del extraño instrumento del enema bautismal, con cuya ayuda a los fetos muertos *in utero* las matronas católicas les podían dispensar *per vaginam* el agua bendita bautismal. Dicha costumbre está documentada en lugares apartados de Austria hasta principios del siglo XX. La inyección bautismal formaba parte, todavía después de 1800, del maletín profesional de todas las comadronas. Si Lenin había pontificado «la verdad es concreta», el empirismo histórico-religioso contesta: el delirio es más concreto.

5 Denzinger/Hünermann, n.º 286. En la última media frase, el texto traduce erróneamente *poena substantiae* («castigo de la sustancia») como «castigo para la sustancia», lo que cambia el sentido del enunciado en su contrario. Aquí hemos subsanado el error corrigiendo «castigo de la sustancia».

6 Ibíd., n.º 377.

7 Ibíd., n.º 748.

8 Ibíd., n.º 762. Ya en el Concilio de Nicea del año 325 se había tratado la cuestión de la castración en el caso de los clérigos. El canon 1 (cfr. Denzinger/ Hünermann, n.º 128a) dice: los eunucos pueden hacerse sacerdotes, a no ser que se castraran a sí mismos. El problema de la castración voluntaria fue considerado en Nicea como intranquilizador, no en último término, porque en muchas partes de la Magna Grecia se podían encontrar huellas de la oposición de religiones de la fertilidad más antiguas, ligadas a la tierra, a los dictados del Dios del cielo (sus típicos tratamientos eran *hypsistos* y *altissimus*). En Asia Menor y Anatolia, el culto de la diosa madre Cibeles permaneció vivo todavía durante siglos entre sacerdotes castrados (*galloi*).

9 Denzinger/Hünermann, n.º 1341. La tesis valentiniana contenía una herejía teológica en formulación ginecológica; contradecía la doctrina establecida de los dos factores, según la cual en la encarnación de Cristo tenía que haberse juntado el

esperma inmaterial del Logos masculino con la corporalidad humana real de la madre; la teoría de la cañería excluía la contribución femenina. La doctrina dominante de la época suponía como cierto que el niño se formaba *in utero* a partir de la sangre coagulada de la madre. En el caso de Jesús, esto no podía haber sucedido a través de una sangre materna mancillada por esperma masculino real; la sangre de María había de ser la «más casta de todas».

10 Denzinger/Hünermann, n.º 1347.

11 Ibíd., n.º 3400.

12 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, o. c., libros VII-IX.

13 Isaías 44, 9-20.

14 Denzinger/Hünermann, n.º 3546.

15 *Propheten in deutscher Krise: Das Wunderbare oder die Verzauberten* [«Profetas en crisis alemana. Lo maravilloso o los encantados»], Rudolf Olden (ed.), Berlín, 1932.

16 Que a la doctrina de Karl Barth pueda augurársele un futuro si su *Dogmática eclesial* se lee como un manifiesto estético, comparable a las ficciones de Tolkien, es la tesis del ensayo de Ralf Frisch *Alles gut. Warum Karl Barths Theologie ihre beste Zeit noch vor sich hat* [«Todo bien. Por qué la teología de Karl Barth tiene aún por delante su mejor tiempo»], Zúrich, 2019. Según la afirmación del autor, la obra de Barth habría de leerse como «bella literatura», comenzando con la «revelación del dadaísmo», y después deslizándose progresivamente por las aguas navegables de una épica apolínea.

13. Pertenencia inventada

1 El comienzo de esto se encuentra en la latinización de la filosofía por Cicerón: en sus *Disputaciones tusculanas* (II, 10-13) troqueló la expresión *cultura animi* («cultivo del espíritu»), de la que proviene la palabra «cultura», tras la omisión del genitivo.

2 Cfr. *supra*, nota 10, p. 84.

3 Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus* [*Carta sobre el humanismo*], en *Wegmarken* [*Hitos en el camino*], Fráncfort del Meno, 1978 (1946), pp. 354-357. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* [*Así habló Zaratustra*], KSA 4 (1883-1885), p. 273. «Eternamente se construye la misma casa del ser».

4 El temprano diálogo de Platón llamado *Protágoras* desvela, al menos, de los teoremas del pensador de Abdera que él creía en la posibilidad de la enseñanza de la virtud, en especial del arte de la vida en común en la polis. Esta tenía que ser enseñada y aprendida porque no podía apoyarse en un conocimiento innato.

5 Jörg Rüpke, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen* [*Panteón. Una nueva historia de la religión romana*], Múnich, 2016, p. 390. [«Dichte Grauzonen»: *Grauzone* significa en alemán «zona intermedia, fronteriza, de transición, dudosa, incluso sospechosa». *(N. del T.)*].

6 Sobre un caso de ambigüedad extrema en el papel de los etnólogos informa el africanista americano Paul Stoller, que entre 1976 y 1984 se dejó iniciar en las prácticas

mágicas de los *songhai* de Níger. Paul Stoller y Cheryl Olkes, *Im Schatten der Zauberer* [«A la sombra de los hechiceros»], Berna/Viena, 2019 (1987).

7 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*], KSA 1, p. 102.

8 Kurt Flasch, *Kampfplätze der Philosophie. Grosse Kontroversen von Augustin bis Voltaire* [*Campos de batalla de la filosofía. Grandes controversias desde Agustín hasta Voltaire*], Fráncfort del Meno, 2008.

9 *Nomoi* [*Leyes*], libro I, 626a.

10 Llamado lacedemonio en el texto.

11 Confusión, engaño. *(N. del T.)*

12 *Nomoi* [*Leyes*], libro X 909a-d.

13 Asumiendo la lógica del parentesco matrilineal o bilineal.

14 Cfr. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem.* [*El monoteísmo como problema político*]. *Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [«Una contribución a la historia de la teología política del Imperium Romanum»], Leipzig, 1935.

15 Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen* [*La época de Constantino el Grande*], Basilea/Stuttgart, 1978 (1853), apartado 9.

16 La Estatua de la Libertad de Nueva York, inaugurada en octubre de 1886 como regalo del pueblo francés a los Estados Unidos, lleva la corona solar de siete puntas del culto cristiano-romano.

17 En su lección inaugural de Berlín del 22 de octubre de 1818.

18 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* [*Lecciones de estética*] III, *Werke*, vol. 15, Fráncfort del Meno, 1986, pp. 296 y ss.

19 El año 390 tropas godas causaron en el hipódromo de Tesalónica una masacre en la que supuestamente murieron 7.000 ciudadanos, después de que Teodosio I hubiera ordenado una acción de represalia por el asesinato de su jefe del Ejército, el general godo Buterico, a manos de simpatizantes, indignados, de un auriga localmente apreciado y al que el general había mandado arrestar por haber tratado de seducir a un sirviente del emperador. Por estos hechos Ambrosio obligó al emperador a un acto de penitencia, tras haberle prohibido la entrada a la catedral de Milán.

20 Dante, *Divina comedia*, canto 32.

14. Ocaso de los dioses y sociofanía

1 La divisa de Voltaire «Écrasez l'infâme!» se refiere a las instituciones represivas de su época, que se manifestaban en la alianza entre el Estado y la Iglesia, sobre todo en el catolicismo.

2 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [*La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*], Fráncfort del Meno, 1919. También Mark Lilla, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, Nueva York, 2007.

3 François René de Chateaubriand, *Geist des Christentums oder Schönheiten der christlichen Religion* [*El genio del cristianismo o bellezas de la religión cristiana*], Berlín, 2004 [1802], p. 17.

4 Navid Kermani prosigue en su investigación *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran* [«Dios es bello. La experiencia estética del Corán»] (Múnich, 1999) el programa de una apologética estética desde un punto de vista musulmán, para lo que aduce la prueba de que a la recepción del Corán le fue inherente ya temprano, cuando no desde el principio, el elemento estético.

5 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* [*Fragmentos póstumos*], KSA 13 (1888), p. 500.

6 Peter Sloterdijk, «Ocaso de los dioses», en el mismo, *La herencia del Dios perdido*, Siruela, Madrid, 2020.

7 Gotthard Günther, «Seele und Maschine» [«Alma y máquina»], en el mismo, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* [«Aportaciones a los cimientos de una dialéctica operativa»], primer tomo, Hamburgo, 1976, p. 79.

8 Cfr. Pierre Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident. Leçons IV*, París, 1985. Sobre la complejidad de la llamada «mundanización», cfr. *Säkularisierung. Grundlagentexte zur Theoriegeschichte* [«Secularización. Textos fundamentales para la teoría de la historia»], Christiane Frey, Uwe Hebekus y David Martyn (eds.), Berlín, 2020.

9 Ya Nietzsche interpretó la aparición de ideologías colectivistas (como formas sustitutivas de la tradicional «tendencia al rebaño») a partir del malestar que plantean las exigencias de la individualidad: «En general la dirección del socialismo como la del nacionalismo es una reacción contra el devenir individual. Se tienen problemas con el ego, con el semimaduro y alborotado ego: se quiere volver a ponerlo bajo la campana», Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* [*Fragmentos póstumos*] KSA 9 (1880-1882), p. 515.

10 Rudolf Pfeiffer, *Die Klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen* [«La filología clásica desde Petrarca hasta Mommsen»], Múnich, 1982.

11 Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1967.

12 Georg Simmel, «Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?» [«Excursus sobre el problema: ¿cómo es posible la sociedad?»], en el mismo, *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl* [«Escritos sobre sociología. Una selección»], editados e introducidos por Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 275-293. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [*La sociedad de la sociedad*], Fráncfort del Meno, 1997.

Como alternativa equiparable, y, en parte, superior, a las propuestas teóricosistémicas de Luhmann hay que citar la obra de Günter Dux, hasta ahora poco reconocida, *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel* [*Teoría histórico-genética de la cultura. La lógica procesual en el cambio cultural*] (Weilerswist, 2000).

13 Marx y Engels explicitaron en sus estudios para *La ideología alemana* (1845) la

idea de que los intelectuales comunistas estaban facultados para la representación de las verdaderas necesidades de la «humanidad» trabajadora. Que su toma de posesión del cargo tuviera que producirse en forma de autoproclamación se deducía de la superioridad de su teoría concreta y universalmente verdadera frente a las críticas sociales abstractas y particulares de los jóvenes hegelianos. Cfr. para esto Johannes Weiss, *Handeln und handeln lassen. Über Stellvertretung* [«Obrar y dejar obrar. Sobre representación»], Baños del Rin, 1998, pp. 153-173.

14 Jan Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne* [«Era axial. Una arqueología de la Modernidad»], Múnich, 2018.

15 Título de una polémica del filósofo platónico tardoantiguo Celso contra las doctrinas del cristianismo (en torno al año 178).

16 Editado póstumamente en 1983.

17 Armin Nassehi, *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft* [«Muestra. Teoría de la sociedad digital»], Múnich, 2019.

18 Friedrich Gogarten, «Zwischen den Zeiten» [«Entre los tiempos»], en *Die Christliche Welt* 24/1920, pp. 374-378. La regresiva simplicidad de la manifestación de Gogarten se esclarece en contraste con la exclamación de Nietzsche: «¡Nosotros, hijos del futuro, ojalá consiguiéramos sentirnos en casa en este hoy! Nos resultan inoportunos todos los ideales por los que uno podría sentirse en casa todavía en este tiempo quebradizo, roto». Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], KSA 3, pp. 628-629.

15. Magnificencia: poesía de alabanza

1 Sura 26, verso 224. Se refiere a los poetas árabes antiguos, que en sus obras manifestaban, sobre todo, creencias preislámicas sobre el destino.

2 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], KSA 3, p. 481.

3 Cfr. Thomas Macho y Peter Sloterdijk, *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis* [«Revolución universal del alma. Un libro de lectura y de trabajo sobre la gnosis»], Múnich, 1994.

4 Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus* [«El cinismo de Diógenes y el concepto de cinismo»], Fráncfort del Meno, 1988.

5 Cfr. la exclamación de Adán en el himno «Frühlingsfeier» [«Celebración de la primavera»] (cuya primera versión es de 1759) de Friedrich Gotthold Klopstock: «Aquí estoy. / ¡En torno a mí todo es omnipotencia! / ¡Todo es maravilla!».

6 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* [*Así habló Zaratustra*], KSA 4, p. 209.

7 Cfr. nota 3, p. 185.

8 La escena del engendramiento de Alejandro en la *Novela de Alejandro*, copiada a menudo desde la Alta Edad Media, inspiró al discípulo de Rafael, Giulio Romano (1499-1546), una obra de explícita teopornografía: en la Sala di Amore e Psiche del

Palazzo Te de Mantua se ve a un hombre-dragón barbudo, que representa a Zeus, con erección ostensible poco antes del instante de la penetración en la futura paridora de dios y rey, desnuda, que solo lleva una cinta de tela ceñida bajo los senos, como la tira de la parte superior de un bikini.

9 Para monarquías establecidas los cambios de sistema en los cultos religiosos representan momentos de crisis, porque durante las fases de transición parece en peligro la alianza entre trono y culto. El fundador religioso Mani, tras grandes éxitos iniciales, fracasó en su intento de asentar entre los reyes persas su nueva síntesis de budismo, zoroastrismo y cristianismo, dado que la monarquía se decidió por la continuidad de su alianza con los sacerdotes de Zoroastro; en el Imperio romano, el cambio cultural tuvo éxito a causa de la toma de partido de Constantino para el nuevo *decorum teopolítico*.

10 La diferenciación de los discursos exaltadores y detractores (*laudationes, vituperationes*) que prefiguran la «crítica» moderna se apoya en prácticas antiguas. Antes del cambio a la época imperial se desarrolló en Roma el improperio hasta convertirse en un verdadero arte de ofensa, no en último término, en las polémicas entre personajes populares e importantes. Catulo ridiculizó a César y su amigo Mamurra como gemelos maricas enfermos; Salustio acusó a Cicerón de corrupción y autoendiosamiento.

El arte de hablar mal alcanzó su punto álgido con los primeros padres de la Iglesia, en los que el furor contra los no cristianos produjo géneros de éxito como las polémicas *adversus Judaeos* y *adversus haereticos*. Entre ellos sobresale san Jerónimo (347-420), de cuyas maneras uno puede hacerse una primera impresión sabiendo que a los herejes los llamaba «asnos bípedos comedores de cardos» y que calificaba a los cristianos disidentes como «ganado de matadero para el infierno». Él mismo justificaba sus salidas de tono como expresiones de su «temperamento dálmata».

11 Karlheinz Stierle, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts* [«Francesco Petrarca. Un intelectual en la Europa del siglo XIV»], Múnich, 2004.

12 Gracias a análogos mecanismos de aclamación neorrepublicanos, seis años después de la coronación de Petrarca tomó el poder en Roma el genial populista Cola di Rienzo, pero debido a sus actitudes megalomaniacas (se hacía acompañar en triunfo permanente por la ciudad como «candidato del Espíritu Santo» con poderes de salvación) fue expulsado medio año después, en noviembre de 1347.

13 Marcus Fabius Quintilianus, *Ausbildung des Redners* [«Formación del orador»], doce libros, editado y traducido por Helmut Rahn, primera parte, libros I-VI, Darmstadt, 1995, pp. 350 y ss.

14 Polibio menciona en el libro VI (cap. 53) de las *Historias*, dedicado a la constitución de la República romana, la costumbre romana antigua de hacer que en la ceremonia mortuoria de los nobles en el Foro pronunciara un hijo o un pariente una

laudatio funebris, durante la cual el muerto la mayoría de las veces, en posición sedente, estaba presente como un oyente más.

15 No puede ser casualidad que solo el evangelista Juan, de ascendencia griega, mencione la fórmula «todo está cumplido» (*tetelestai*) como las últimas palabras de Jesús en la cruz (Juan 19, 30). Una traducción contemporánea sería *mission accomplished*. Sobre el término *amechania*: Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens* [«La sofística como vanguardia de la vida normal»], Hamburgo, 1986.

16 *Tausendundeine Nacht. Der Anfang und das glückliche Ende* [*Las mil y una noches. El comienzo y el final feliz*], nueva traducción de Claudia Ott, Múnich, 2018, p. 9.

16. Poesía de la paciencia

1 Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers*, o. c., p. 31 (aquí traducción propia de las versiones inglesas de Oshima, como también en las citas siguientes).

2 II Corintios 3, 3. En Romanos 2, 11-16 se concede que los gentiles, que no «tienen» la ley, la tienen «escrita en su corazón».

3 También del Corán se afirma que su original preexistente se encuentra en el cielo, escrito en una tabla.

4 Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers*, o. c., p. 43.

5 El principal representante del neokantismo judío, Hermann Cohen (18421918), reconoció que solo podía amar a Dios como vengador de los pobres.

6 No confundir con Nabucodonosor II (que reinó de 605 a 562 a. n. e.), que hizo deportar a Babilonia la élite de Israel en 597.

7 Junto al salmo 109, que expone una maldición y un rezo de muerte (*Totbeten*), y al verso final del salmo 137 («Bienaventurado el que tome tus hijos [de Babilonia] y los estrelle contra la roca»), es significativo también, ante todo, para la comprensión de las lamentaciones de Job como introversión de la agresión, el salmo 58, 8-9: «Desaparezcan [...] como el caracol que se diluye en el moco; / como un aborto, no vean el sol». Cfr. *infra,* pp. 211-213.

8 «Religioide» alude al concepto *das Religioide*, formulado en 1906, en el contexto originario de la «sociología de la religión», por Georg Simmel. Se trata de un «semiproducto religioso» que se parece a lo religioso, pero no lo es. (Creo que esta palabra ya ha salido alguna vez más). Cfr. Hartmann Tyrell, «Das *Religioide* und der *Glaube*. Drei Überlegungen zu einer Religionssoziologie der Zeit um 1900» [«Lo religioide y la creencia. Tres consideraciones para una sociología de la religión de la época en torno a 1900»], en *Georg Simmel und das Leben in der Gegenwart* [«Georg Simmel y la vida en el presente»], Rüdiger Lautmann y Hanns Wienold (eds.), Springer, Baños del Rin, 2018, pp. 347362. *(N. del T.)*.

9 Peter Schäfer, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen*

Antike [«Dos dioses en el cielo. Representaciones de Dios en la Antigüedad judía»], Múnich, 2017, pp. 136 y ss.

10 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], KSA 3, n.º 135. La formulación de Nietzsche en singular.

11 Proverbios 13, 24.

12 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], o. c., n.º 108. Entre los que mostraron esa sombra en las primeras generaciones tras Dios, los filósofos de la historia desempeñaron un papel destacado: Odo Marquard, en sus reflexiones sobre la teodicea después de Leibniz (es decir, en el proceso entablado por la razón humana contra Dios bajo la acusación de permisividad del mal), dijo que esta había acabado en una sentencia absolutoria de Dios, «a causa de inexistencia demostrada», y, con ello, en un ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*, por el que los tutores de la humanidad libre de Dios se propusieron ellos mismos como dioses sustitutos.

13 Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers*, o. c., p. 132.

14 Salmo 18, 20 y 26.

15 Job 3, 3, 11, 16. Citado por la revisión de la traducción [alemana] unificada, 2016.

16 Job 10, 18-19.

17 Cfr. las preguntas fundamentales de la gnosis, transmitidas por Clemente de Alejandría: ¿quiénes éramos?, ¿qué ha sido de nosotros?, ¿dónde estábamos antes de llegar a este mundo?, ¿dónde hemos sido arrojados?, ¿hacia dónde corremos?, ¿de qué seremos salvados?, ¿qué es el nacimiento?, ¿qué es la resurrección?

18 Job 38, 4, 8-11, 32-33; citado aquí por la Biblia de Lutero, 1912.

19 Job 39, 26-27.

20 Job 40, 4.

21 Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, París, 2001 [1978].

22 Cfr. Walter Burkert, *Kulte des Altertums* [«Cultos de la Antigüedad»], o. c., pp. 158-188.

23 Como ha hecho Philippe Nemo en el citado ensayo bajo la influencia de Emmanuel Levinas.

17. Poesía de la exageración: los virtuosos religiosos y sus excesos

1 John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* [*Ensayo sobre el entendimiento humano*], libro IV, cap. 18, Hamburgo, 1988 [1690], pp. 392-404.

2 Giordano Bruno, en su escrito erótico-mágico *De vinculis in genere* (1591), bosquejó una teoría general de las fascinaciones activas y pasivas, en la que el mundo es descrito como un campo de factores que ejercen atracción y de sus efectos sobre lo atraíble. Una de las frases clave reza: «Con todos los sentidos lo fascinable sale al encuentro de lo fascinante». Lo fascinante entra en lo fascinable a través del portón de la fantasía como el *vinculum vinculorum*. El arte de la atracción consiste, sobre todo,

en reconocer los deseos de lo atraíble. Cfr. Elisabeth von Samsonow (ed.), *Giordano Bruno*, Múnich, 1995.

3 Cfr. *supra*, nota 21, p. 215.

4 *Fascinatio*, en latín: «embrujo, encantamiento». Cfr. Gálatas 3, 1: *Quis vos fascinavit?* [«¿Quién os hechizó?»].

5 Magnus Schlette y Matthias Jung (eds.), *Anthropologie der Artikulation. Begriffliche Grundlagen und transdisziplinäre Perspektiven* [*Antropología de la articulación. Fundamentos conceptuales y perspectivas transdisciplinarias*], Wurzburgo, 2005; Dieter Claessens, «Heraustreten aus der Masse als Kulturarbeit. Zur Theorie einer Handlungsklasse - "quer zu Bordieu"» [«Destacarse de la multitud como trabajo cultural. Sobre la teoría de una clase de acción - "transversal a Bordieu"»], en *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis* [«Situación de clase, estilo de vida y praxis cultural»], Klaus Eder (ed.), Fráncfort del Meno, 1980, pp. 303-340.

6 El suceso de Damasco parece que fue histórico y pudo haber tenido lugar en torno al año 35; la redacción de las *Acta Apostolorum* se data la mayoría de las veces en los años ochenta o noventa; siguen produciéndose tensiones entre las tendencias hacia una datación temprana (en torno al año 60) y hacia una datación tardía (hasta el año 120); en el último caso, el autor del Evangelio de Lucas y el de las *Acta* no pueden ser el mismo.

7 Según una observación del monje hindú y especialista en sánscrito Agehananda Bharati (1923-1991), procedente de Austria, uno de los maestros de su orden, Ramakrishna (1836-1886), entraba en estados de arrebato con tanta facilidad como si fuera un Mozart del *samadhi*, del total ensimismamiento extático.

8 II Corintios 12, 1-10. La referencia paulina al «tercer cielo», referida a su visión del paraíso, testimonia la equivocidad numérica del concepto «cielo». El cielo al que Jesús sube cuarenta días tras la Pascua no está señalado por número ordinal alguno. Los autores de los Evangelios podrían haber sabido que, según la imagen del mundo de Aristóteles, había siete cielos, de los que el séptimo constituía la frontera a la nada. La expresión que dice que los amantes están en el séptimo cielo es premoderna. En Dante, la ascensión al *Paradiso* llega hasta un noveno cielo, llamado cielo de cristal.

9 Sobre Pablo como fundador de una *doulocracy* (Gobierno de los esclavos), cfr. Stathis Gourgouris, «Paul's Greek», en *Paul and the Philosophers*, Ward Blanton y Hent de Vries (eds.), Nueva York, 2013, pp. 346-347.

10 William James, *The Will to Believe*, conferencia pronunciada en los *philosophical clubs* de la Universidad de Yale, New Haven (Connecticut), y de la Universidad de Brown, Providence (Rhode Island), 1896.

11 Quinctiliani, M. Fabii (Quintilianus, Marcus Fabius), *Quintiliani de Institutione Oratoria libri duodecim*, edición y traducción de Helmut Rahn, segunda parte, Darmstadt, pp. 246 y ss.

12 Ibíd., pp. 248 y ss.

13 Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [*La historia de la tradición sinóptica*], Gotinga, 1961 [1921], p. 180.

14 En el último caso sería aconsejable pasar por alto las cuatro páginas siguientes.

15 Thomas Macho, *Todesmetaphern* [*La muerte: metáforas*], Fráncfort del Meno, 1995 [1983].

16 Joseph de Maistre se refiere a este método en su tristemente célebre «Alabanza del verdugo», en la primera de *Las veladas de San Petersburgo*. Solo medio siglo antes del excurso propenso al terror de De Maistre, en marzo de 1762, el protestante Jean Calas fue ejecutado públicamente en Toulouse según un procedimiento alternativo de rodadura (atado de espaldas a la rueda y retorcido durante horas bajo dolores extremos crecientes); el hecho fue conocido en toda Europa por intervención de Voltaire, sobre todo, por su *Tratado sobre la tolerancia* (1763), que condujo en 1764 a la anulación de la sentencia, decidida por tribunales parisinos, y en 1765 a la rehabilitación de Jean Calas.

17 Sura 4, 55, 56: «Y el infierno basta como castigo. A quienes nieguen nuestros signos los dejaremos arder en un fuego. Cada vez que su piel esté a punto se la cambiaremos por otra piel para que sigan sufriendo el tormento. Dios es poderoso y sabio».

18 Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter* [*El nacimiento del Purgatorio. Sobre el cambio de imagen del mundo en la Edad Media*], Stuttgart, 1984.

19 Por lo demás, el Vaticano reacciona desde hace tiempo a cualquier intento de relativizar los dogmas del infierno con el repliegue al argumento topológico, ontológicamente subrayado, de que el infierno es el estado de lejanía de Dios; comienza aquí y sigue posmortalmente hasta el infinito. Sobre el tema del intercambio de la denominación para la vida y la muerte en la retórica cristiana, cfr. *infra*, pp. 237-239.

20 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, 22.

21 Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben* [*Cristianismo bizantino. Tres vidas de santos*], Gotinga, 2011 [1923], p. 25.

22 Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat, De civitate Dei*, o. c., pp. 412 y ss. *Nulla quippe maior et peior est mors, quam ubi non moritur mors*.

23 James Joyce, en su novela *Ein Porträt des Künstlers als junger Mann* [*Retrato del artista adolescente*] (Zúrich, 2012 [1916-1917], pp. 142-164), ha descrito hasta qué extremos llegó la poesía católica de la complacencia en lo infernal. En ella se expone el estado posmortal de los réprobos como quintaesencia de oscuridad, hediondez, ruido, odio a uno mismo, tormento ígneo y desesperación ante el infinito. El mayor tormento reside en la representación de la eternidad como tal, según la cual incluso tras millones de años en la cloaca ardiente apenas se habrá sobrepasado la entrada en la condena jamás acabable; la imaginación clerical no se olvida de recalcar que el pecador en el fuego en llamas jamás se acostumbra a su miseria; la experimenta siempre y para siempre como si, con sentidos plenamente vivaces, fuera en ese segundo arrojado a lo insoportable. «Al final de todos esos billones y trillones de años apenas habría comenzado la eternidad» (p. 161). Y, además, a causa de su intensa insoportabilidad, cada instante constituye él mismo una especie de eternidad que genera a su vez una eternidad de panorámicas insoportables de su futuro y eterno permanecer así. Al final, el cura predicador apela a los jóvenes escuchantes (que en esos días viven sus primeras experiencias con el vicio solitario) diciéndoles que espera que entre ellos no haya nadie que tenga que soportar esa mala experiencia del infierno, que se sigue inevitablemente de los pecados sin arrepentimiento.

24 Thomas Macho, «Et expecto», en el mismo, *Das Leben ist ungerecht* [«La vida es injusta»], Sankt Pölten/Salzburgo, 2010, pp. 65-88.

25 Adolf Harnack, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* [«Militia Christi. La religión cristiana y el estamento militar en los tres primeros siglos»], Tubinga, 1905, pp. 33 y ss.

26 Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, o. c., p. 17.

27 *Des Heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften*, Bibliotek der Kirchenväter [«Obras selectas de Efrén de Siria», Biblioteca de los Padres de la Iglesia], Kempten/Múnich, 1919, pp. 96-100. Cfr., sobre el mito del pelícano, Louis Charbonneau-Lassay, *The Bestiary of Christ*, traducido y abreviado por D. M. Dooling, Nueva York, 1991, pp. 258-266. El original francés de más de mil páginas del *Bestiaire du Christ. La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ* apareció en 1940 en la editorial Desclée De Brouwer.

28 Karl Barth repudió durante toda su vida el bautismo de lactantes como una recaída del ritual eclesial en mero folclore, y, en definitiva, en magia pagana y preludio del hechizo étnico-religioso. No olvidó que en los frentes de la Primera Guerra Mundial tanto los sujetos como los objetos del bautismo infantil se pegaban tiros los unos a los otros casi sin excepción.

29 Hugo Ball, *Byzantinisches Christentum*, o. c., p. 18. A los anacoretas, por otro lado, se los llama «los atletas de la desesperanza».

30 La Inquisición española fundaba sus procesos contra sospechosos de herejía, si consideraba probable su culpa, en el principio de no manifestar al sospechoso de qué se le acusaba. Los interrogatorios creaban una atmósfera pseudoíntima, en la que debía de resultar más fácil a los delincuentes acordarse de pecados y expresiones blasfemas, fuera el caso o no. Si el resultado del interrogatorio era insatisfactorio, se aplicaba la tortura. Quien bajo tormentos admitía todo sumariamente no podía ganar nada con ello porque lo que pretendían los inquisidores era sacar a la luz del día confesiones precisas. Introducían las torturas como patéticas exploraciones de los pensamientos más ocultos de los herejes. Muchos de estos no sabían, ni siquiera después de la tortura, qué es lo que tendrían que haber dicho. Durante los interrogatorios, los inquisidores, en ocasiones psicólogos bien preparados, se colocaban muy cerca detrás del delincuente extendido y creaban con preguntas sugestivas en tono suave un ambiente propicio a la confesión. Si los no confesos eran condenados a muerte, tenían la oportunidad todavía, antes de que se encendiera la hoguera, de expresar lo que habían callado. Si reconocían y se arrepentían en el último minuto de su herejía (si conseguían adivinar lo que tenían que confesar), conseguían la absolución; eran estrangulados y después quemados, pero con la garantía de que habían evitado así el fuego eterno.

31 Aurelius Augustinus, *De vera religione. Über die wahre Religion*, Stuttgart, 1983 [390], p. 123.

32 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], o. c., parágrafo 36.

33 Matthias C. Müller, *Selbst und Raum. Eine raumtheoretische Grundlegung der Subjektivität* [«Sí mismo y espacio. Una fundamentación teórico-espacial de la subjetividad»], Bielefeld, 2017.

34 Hans Peter Duerr, *Die dunkle Nacht der Seele. Nahtod-Erfahrungen und*

Jenseitsreisen [«La noche oscura del alma. Experiencias cercanas a la muerte y viajes al más allá»], Berlín, 2015.

35 Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [*El ser humano. Su naturaleza y su lugar en el mundo*], Baños del Rin, 1997 [1940], cap. 8. La figura mental de la descarga [*Entlastung*] (como esfuerzo para ahorrar esfuerzos o como liberación para la actividad intelectual) ya estaba en la base de las *Betrachtungen über die Technik* [*Meditación de la técnica*] del año 1933 de José Ortega y Gasset (*Gesammelte Werke*, tomo IV, Stuttgart, 1978, pp. 7-69).

36 Jörg Traeger, *Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels* [«Renacimiento y religión. El arte de creer en la época de Rafael»], Múnich, 1997, pp. 87 y ss.

37 Ariel Glucklich, *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Nueva York/Oxford, 2001. Glucklich contradice la tesis de Elaine Scarry, que en su conocido libro *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (Nueva York/Oxford, 1985) exponía que el ser humano desbordado por el dolor se abandonaba a la autorreferencialidad del dolor y se quedaba «sin mundo». Glucklich admite que esto puede valer para los ejemplos favoritos de Scarry, sacados de la experiencia de la tortura y la guerra; por el contrario, los ejemplos analizados por él, extraídos de la esfera espiritual, demostrarían que el sufrimiento puede ser también transitivo: como experiencia del sufrimiento y como vivencia ejemplar del dolor, e incluso como *performance* de efecto de alta calidad para la acción. Efectivamente, no pocas veces las experiencias de dolor se muestran en el contexto espiritual y artístico como estados subjetivos que provocan la capacidad de articulación; con razón se ha calificado el dolor como «fuerza semiosomática» impredecible.

38 Después de que en el año 2015 se encontró una momia, probablemente de procedencia china, dentro de una estatua de Buda, al ser analizada con tomografía por resonancia magnética, así como con métodos endoscópicos, en una clínica de Amersfoort, ya no pueden rechazarse como legendarios los informes sobre «budas vivientes». En este caso, no se trataba de una momia *sokushinbutsu*, sino de una momificación *post mortem* de hace unos mil años de un sabio, momificación que probablemente fue realizada por sus admiradores.

39 René Fülöp-Miller, *Geist und Gesicht des Bolschewismus. Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowjet-Russland* [«Espíritu y rostro del bolchevismo. Presentación y crítica de la vida cultural en la Rusia soviética»], Zúrich/Leipzig/Viena, 1926, pp. 248-250.

18. Kerigma, proclamación, ofertas militantes o: Cuando la ficción no está para bromas

1 Giacomo Leopardi, «Gespräch zwischen der Mode und dem Tod» [«Diálogo entre la moda y la muerte»] (1824), en el mismo, *Opuscula moralia oder Vom Lernen, über unsere Leiden zu lachen, Operette morali* [«*Opuscula moralia* o Del aprendizaje

de reírnos de nuestras penas, *Operette morali*»], Burkhart Kroeber (ed. y trad.), Berlín, 2017 [1835], pp. 42 y ss.

2 Romanos 13, 14; Colosenses 3, 8-10.

3 Heiner Mühlmann, *Die Natur des Christentums* [«La naturaleza del cristianismo»], o. c., p. 97; el mismo, «Die Ökonomiemaschine» [«La máquina de la economía»], en *5 Codes. Architektur, Paranoia und Risiko in Zeiten des Terrors* [«5 claves. Arquitectura, paranoia y riesgo en tiempos del terror»], Gerd de Bruyn (ed.), Basilea/Boston/Berlín, 2006, p. 227.

4 I Pedro 5, 8.

5 Reinhold Merkelbach, *Isis regina - Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* [«Isis regina-Zeus Serapis. La religión grecoegipcia presentada según las fuentes»], Stuttgart/Leipzig, 1995.

6 Discrepando del consenso, el teólogo heidelberguense Klaus Berger, en su libro *Im Anfang war Johannes* [«Al principio fue Juan»] (Stuttgart, 1997), intentó hacer plausible una opción a favor de una datación temprana, en el año 69, no en último término porque el evangelista no menciona la conquista de Jerusalén del otoño del año 70 por Tito (en Marcos se encuentra la alusión a que no quedará piedra sobre piedra). Esto significaría que Juan habría escrito su informe de alto nivel espiritual, entremezclado de antijudaísmos, en medio de la guerra de Israel con los romanos; cosa improbable, aunque no imposible (también un autor como Franz Rosenzweig puso en papel su obra *La estrella de la redención*, aparecida en 1921, en la etapa del frente dálmata de la Primera Guerra Mundial, a partir de agosto de 1918). El argumento de la no mención puede utilizarse también en favor de la datación tardía: porque en torno al año 100 o 110 los acontecimientos de la guerra judía podían haber perdido completamente interés para los cristianos helenísticos, pneumáticos y antijudíos de Alejandría, de los cuales posiblemente formara parte el evangelista.

7 Mateo 26, 36-45, por ejemplo.

8 Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte* [*El cristianismo. Esencia e historia*], Múnich/Zúrich, 1999. Los seis «paradigmas» históricos del cristianismo distinguidos por Küng constituyen el marco temporal y espacialmente condicionado de actividades ortopoéticas. Quien con su tiempo de vida cae dentro de uno de los paradigmas citados se convierte en aprendiz, oficial o maestro del oficio de ser cristiano en el contexto de su tiempo.

9 En comparación, al judaísmo étnico, o bien cultural, se le atribuyen ahora 14,2 millones de seres humanos.

10 Cfr. Hermann Detering, *Der Gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielicht* [«El Pablo falsificado. El cristianismo primitivo en cuestión»], Ostfildern, 1995.

11 Juan 1, 11-12.

12 Gálatas 3, 28. Dado que ser griego implicaba *eo ipso* no estar circuncidado, había que aclarar expresamente a los receptores de la carta a los gálatas por qué los griegos bautizados no necesitaban la circuncisión, incluso que por la adopción de ese ritual recaerían de la libertad cristiana en la esclavitud bajo la ley. Los esclavos de la libertad bajo Cristo ya no necesitan la praxis judía de costumbres.

Pablo se infiltró en el uso griego del lenguaje al apropiarse de la palabra *ekklesia* —que significaba «la reunión del pueblo de la polis»—

aplicándola a la comunidad cristiana y, política-antipolíticamente decidido, explicándola, como síntesis de las comunidades, como «casa de Dios» (*oikos tou theou*). Las diferencias entre esclavos y libres, griegos y judíos, mujeres y hombres son superadas no solo por la brevedad del tiempo restante, sino también a causa del empadronamiento igualitario de todos los bautizados en la *ekklesia*, redefinida sugestiva y subversivamente así: la «Iglesia» constituye la síntesis de los «esclavos libres» (*douloi*) bajo el derecho de dueño de la casa de Dios, que sigue vigente también porque con el bautismo se cumple la adopción del sujeto como un hijo de Dios. La *ekklesia* como reunión de esclavos de Cristo e hijos de Dios no puede estar constituida sino domiciliaria y teocráticamente.

A intuiciones de este tipo recurren en el siglo XX los teólogos antiliberales, antipluralistas y antimodernistas (como Dietrich Bonhoeffer y Emanuel Hirsch), que quieren atribuir a la Iglesia el papel especial de una comunidad originaria, de una *sanctorum communio* producida por el espíritu.

13 I Corintios 7, 31.

14 Stalin se manifestó en 1950 en el periódico *Pravda* en las cinco llamadas «cartas lingüísticas» sobre cuestiones de lenguaje: Josef Stalin, *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft* [*El marxismo, la cuestión nacional y la lingüística*], Berlín, 1951.

15 Para Rosenstock, el maestro o profesor (*Lehrer*) forma parte de varias generaciones, pero de ninguna de ellas completamente; por eso le llama polícrono, es decir, de varias edades (*mehraltrig*); el líder (*Führer*), sin embargo, pertenece completamente a su generación y nada más que a ella; de ahí que, en ese sentido, le califique de monócrono (*einaltrig*). *(N. del T.).*

16 Adolf Harnack, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* [«Militia Christi. La religión cristiana y el estamento militar en los tres primeros siglos»], Tubinga, 1905.

17 De algunas de ellas habla Bart D. Ehrman en su libro *Misquoting Jesus. The Story Behind Who Changed the Bible and Why* (Nueva York, 2005), un opúsculo que estuvo mucho tiempo en la lista de *best-sellers* del *New York Times*.

18 Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* [«La versión sirio-aramea del Corán. Una contribución al desciframiento del lenguaje del Corán»], Berlín, 2000.

19 El énfasis en las generaciones siguientes se aplica aún más al siglo XX, en el que la estadística del islam octuplicó el número de seguidores, a causa del aumento extremo de la natalidad (de *circa* 150 millones a más de 1000 millones, para llegar a más de 1500 millones una década y media después del cambio al siglo XXI); este es un tema que se aborda mejor con análisis demográfico y geopolítico, psicología social y crítica

feminista que con argumentos teológicos. Por otra parte, también la primacía estadística del cristianismo en el mundo actual es, en gran medida, un efecto empujado por la demografía: entre 1910 y 2010, el número de cristianos aumentó de 600 a 2200 millones, sin que ello se pueda atribuir principalmente a la labor de las misiones cristianas. Nuevos musulmanes y cristianos surgen por todas partes más bien en las camas que en las tiendas de campaña misioneras.

No obstante, no puede minusvalorarse la eficiencia de las misiones. En el África subsahariana, el número de cristianos ha aumentado de 10 millones en el año 1900 a 350 millones en el cambio al siglo XXI. La alianza de cama y escuela está hoy mucho peor analizada que la de trono y altar en el periodo que va desde principios de la Edad Media hasta la Primera Guerra Mundial.

Cuando Florence Nightingale (1820-1910) iba a la escuela en Hampshire, cuando no le enseñaba su padre en casa, se alegraba de poder solucionar en sus cuadernos de cuentas problemas como este: suponiendo que hay 600 millones de paganos en el mundo, ¿cuántos misioneros se necesitan si se precisa uno por cada 20.000 paganos?

20 Ruth A. Tucker, *Bis an die Enden der Erde. Missionsgeschichte in Biographien* [*Hasta lo último de la tierra. Historia biográfica de la obra misionera*], Mosbach, 2014.

21 En el año 1774, Denis Diderot, en su obrita *Die Unterhaltung eines Philosophen mit der Marschallin de Broglie wider und für die Religion* [«Conversación con la mariscala de Broglie en contra y a favor de la religión»] (traducida por Hans Magnus Enzensberger, Berlín, 2018, pp. 9-10), hace que la dama diga que su costumbre de no ocultar cuidadosamente sus pechos está condicionada por la moda; a lo que responde el filósofo: «Ahora pertenece a la moda generalmente imperante, en verdad, llamarse cristiano sin serlo».

22 Mateo 23, 8-9.

23 Formulada con equivocidad ejemplar en la Epístola de Pablo a los Efesios (6, 14-18): «Manteneos firmes, pues, ceñidos vuestros lomos con la verdad, y vestidos con la coraza de justicia, y calzados los pies con el apresto del evangelio de la paz, pero sobre todo provistos del escudo de la fe, con el que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno. Y tomad el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios».

24 No se trataba de un ensombrecimiento senil (Agustín tenía 43 años cuando formuló la desgraciada teoría de la gracia de 397); cfr. *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum* [«Lógica del terror. Augustinus von Hippo. De diversis quaestionibus ad Simplicianum»], Kurt Flasch (ed.), Maguncia, 1990.

25 Juan 15, 22 y 24.

26 Mateo 12, 31-32.

27 Gilles Deleuze, «Nietzsche and Saint Paul, Lawrence and John of Patmos», en *Paul and the Philosophers*, Ward Blanton y Hent de Vries (eds.), traducido del francés por Daniel W. Smith y Michael A. Greco, Nueva York, 2013, pp. 381-394.

28 El *Libro de Mormón* se publicó por primera vez en 1830.

29 Romanos 10, 13-15.

30 Cfr. para esto: Niklas Luhmann, «Die Ausdifferenzierung der Religion», o. c.

31 El explícito desplazamiento de no-cristianos al infierno concebido cristianamente se encuentra en el converso norteafricano de ascendencia berberisca Lactancio (ca. 250-ca. 330), en sus últimos años, un protegido de Constantino, quien le confió desde 317 la educación de su hijo Crispo. En su obra *De mortibus persecutorum*, muy difundida en la Edad Media, fantasea Lactancio, con placer perceptible, sobre la muerte eterna en el fuego de los césares hostiles a los cristianos. El postulado del fuego eterno lo había reclamado su compatriota Tertuliano ya en torno al año 200.

Es fácil explicar por qué la gran mayoría de los obispos, a más tardar en el siglo VI, había reconocido lo indispensable sistémico, fundado tanto teológica como psicopolíticamente, del infierno eterno. Que en el Concilio de Constantinopla de 553 fuera anatematizada definitivamente la doctrina de Orígenes del restablecimiento de todo por Dios (*apokatastasis panton)* deja clara la defensa del infierno contra la metafísica subversiva del final feliz de todas las cosas. Parecía subversiva porque afectaba a los fundamentos fobocráticos del dominio eclesial sobre las almas y de la garantía jurídica del juramento.

32 Así en el Apocalipsis de Pedro, descubierto en el año 1867 en Akhmim, Egipto; cfr. también la *Passion der Perpetua*, redactada después de 203 en Cartago.

33 Se alude a ella por primera vez en el *Apologeticum* (39, 2) de Tertuliano, del año 197, cuando el autor afirma que los cristianos, muy lejos de actuar desestabilizadoramente, rogaban por el emperador, la tranquilidad del imperio y la demora del final (*pro mora finis*).

34 Citado por Michel de Certeau, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert* [*La fábula mística. Siglos XVI-XVII*], Berlín, 2010, p. 271.

35 Ryan S. Schellenberg, «Danger in the wilderness, danger at sea. Paul and the perils of travel», en *Travel and Religion in Antiquity*, Philip A. Harland (ed.), Waterloo, Ontario, 2011, pp. 141-161.

36 Gunnar Heinsohn, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen* [«Hijos y poder mundial. Terror en el ascenso y caída de las naciones»], Zúrich, 2003.

37 Cfr. *supra* pp. 47-48.

38 Paul Valéry, «Petite lettre sur les mythes», en *Variété* II, París, 1929, p. 235.

39 Edward Bernays, *Propaganda. Die Kunst der Public Relations* [«Propaganda. El arte de las *public relations*»], Berlín, 2015 [1928].

40 Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana or The Ecclesiastical History of NewEngland, from its First Planting in the Year 1620, unto the Year of Our Lord 1698*, Londres, 1702. A la edición de 1820 se le colocó al inicio el siguiente *motto* casi virgiliano: *Tanti Molis erat, pro CHRISTO condere gentem*. La historia eclesial de Nueva Inglaterra de Mather se lee como una réplica moderna a los libros de historia

del Antiguo Testamento, en los que Dios hace continuamente historia por medio de los suyos. Tampoco en el suelo de los nuevos Estados sucede algo que no pudiera interpretarse como signo de «su graciosa presencia» en el pueblo americano como en un segundo Israel.

41 Romanos 10, 15.

42 Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* [*El problema de la culpa*], Heidelberg, 1946.

19. Sobre prosa y poesía de la búsqueda

1 Tertuliano, *De virginibus velandis* I, 1.

2 «Que serions-nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas?» (Paul Valéry, «Petite lettre sur les mythes», o. c., p. 235).

3 Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, Londres, 1817.

4 La expresión «confluencia de pueblos» (*colluvies gentium*) se remonta al investigador alemán C. F. P. von Martius, que viajó por Sudamérica en los años veinte del siglo XIX. Designaba con ella nuevas configuraciones tribales formadas por fusiones casuales de pequeños grupos nómadas de Brasil. El término fue asumido por Wilhelm E. Mühlmann en sus investigaciones sobre los mecanismos del «surgimiento de pueblos a partir de asilos» con fuentes étnicas heterogéneas. Cfr. Wilhelm Emil Mühlmann, «Colluvies gentium. Volksentstehung aus Asylen» [«Colluvies gentium. Génesis de pueblos a partir de asilos»], en *Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie* [«Homo Creator. Tratado de Sociología, Antropología y Etnología», Baños del Rin, 1962, pp. 303-310.

5 Hans G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners «Einziger» und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik* [«La ideología de la sociedad anónima. El "único" de Max Stirner y el progreso de la autoconciencia democrática desde el Vormärz hasta la República Federal»], Colonia, 1966.

6 Pew Research Center, *The Changing Global Religious Landscape* (5 de abril de 2017), p. 9; disponible en línea en *https://assets.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3. pdf* (acceso en julio de 2020).

7 Cfr. *supra*, cap. 16.

8 Que la concepción del purgatorio tenía su mejor época todavía ante sí, al menos desde el punto de vista de las artes plásticas, es algo que puede confrontarse, entre otros sitios, en Christine Göttler, *Die Kunst des Fegefeuers nach der Reformation. Kirchliche Schenkungen, Ablass und Almosen in Antwerpen und Bologna um 1600* [«El arte del purgatorio tras la Reforma. Regalos eclesiales, bulas y limosnas en Antwerpen y Bolonia en torno a 1600»], Maguncia, 1976.

9 Cfr. Raymond Schwab, *La renaissance orientale*, París, 1950.

10 *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*, compilados por Martin Buber, editados por Peter Sloterdijk, Múnich, 1993 [1909], p. 67.

11 Joseph Campbell, *Der Heros in tausend Gestalten* [*El héroe de las mil caras*], Berlín, 2011 [1949]; sobre la leyenda de los cuatro signos, pp. 69 y ss.

12 Constituye el homólogo del tiempo histórico cristiano, que se define como tensión hacia el juicio, todavía pospuesto, bajo alargamiento creciente de la zona de lo penúltimo.

13 Philip A. Harland, «Journeys in Pursuit of Divine Wisdom. Thessalos and Other Seekers», en el mismo (ed.), *Travel and Religion in Antiquity*, o. c., pp. 123140.

14 Sobre la polisemia del mito de Acteón en la literatura antigua y moderna, cfr. Wolfgang Cziesla, *Aktaion va. Variationen eines antiken Themas in der europäischen Renaissance* [«Acteón polyprágmon. Variaciones de un tema antiguo en el Renacimiento europeo»], Fráncfort del Meno/Berna/Nueva York/París, 1989; sobre Giordano Bruno, pp. 89-111.

15 Walker Percy, *Der Kinogeher* [*El cinéfilo*], traducción del inglés por Peter Handke, Berlín, 2016 [1980], pp. 144 y ss.

20. Libertad de religión

1 Jean-Paul Sartre, «Ein neuer Mystiker» [«Un nuevo místico»] (1943), en el mismo, *Situationen, Essays* [*Situaciones*], Reinbek bei Hamburg, 1965, pp. 65 y ss.

2 Paul Alsberg, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung* [«El enigma de la humanidad. Ensayo de una solución de principio»], Dresde, 1922.

3 De lo que se sigue que Grecia no solo no debería haber sido admitida en el año 2001 en la Unión Monetaria Europea a causa de su situación presupuestaria deficiente, encubierta con ánimo defraudatorio, sino tampoco ya en 1981 en la Comunidad Económica Europea por su confusa constitución jurídico-religiosa.

4 Robert N. Bellah formuló la excepción en este campo problemático al aplicar el concepto rousseauniano de «religión civil» a la situación de los Estados Unidos, que es, por lo que sabemos, el único país en el que la expresión «religión civil» poseía un sentido constructivo, en tanto que articulaba la unidad prepolítica de los participantes en la Nueva Alianza de una construcción metanacional.

Doscientos cincuenta años después su fundación, los Estados Unidos se encuentran en una situación tanto de regresión a una nacionalidad (a pesar de los excedentes metanacionales que continúan influyendo) cuasi primigenia (blanca, anglosajona) como también de decadencia religioso-civil (a la vista de las agudizaciones fascisto-evangélicas).

5 En la encíclica *Quanta Cura* (1864), el papa Pío IX condenó tanto la idea de la libertad de religión como la separación entre la Iglesia y el Estado, remitiéndose a su predecesor Gregorio XVI (en el cargo de 1831 a 1846), que había rechazado la idea de libertad de religión como «locura». Pío IX se lamenta de los ataques de la Modernidad a la cooperación entre el imperio y el sacerdocio, que desde siempre solo había resultado supuestamente beneficiosa, y condena las «actitudes subversivas» del

«naturalismo», así como las falsas doctrinas que con una «desvergüenza criminal» niegan la divinidad de Cristo.

6 Hans Ulrich Gumbrecht, *Crowds. Das Stadion als Ritual von Intensität* [«Crowds. El estadio como ritual de intensidad»], Fráncfort del Meno, 2020.

7 Yann-Pierre Montelle, *Paleoperformance. The Emergence of Theatrically as Social Practice*, Londres/Nueva York/Calcuta, 2009.

En lugar de un epílogo

1 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], KSA 3, p. 539.

The translation of this work was supported by a grant from the Goethe-Institut.

Título original: *Den Himmel zum Sprechen bringen. Elemente der Theopoesie*

Edición en formato digital: mayo de 2022

En cubierta: imagen de © Duncan 18990/iStock, Getty Images

ISBN: 978-84-19207-85-2

Conversión a formato digital: www.acatia.es

www.siruela.com